

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَجَادُهُمْ بِالْتَّقْوَىٰ هُوَ أَحْسَنُ

اس ارشاد خداوندی کا ایک عنده مصدق ایعین علم جمال و کلام جدید کا ایک نہایت مفید رسالہ حضرت اقدس مولانا شاہ محمد اشرف علی صاحب حفظی ممتازوی رحمۃ اللہ علیہ کا تصنیف کردا

مُلَاقِبُ بَنَه

النَّبِيُّ هُوَ الْمُفْعِلُ

عن

الاستاھات الجدیدة

بجوشی نفیسه

اس رسالے میں شہیاتِ چدیدہ کا باضابطہ جوابِ شہیات و ضاحت سے دیا گیا ہے



شہزادہ و اشاعت

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى : وَجَادَ لَهُمْ بِالْتِي هُوَ أَحْسَنُ

اس اشار دخداوندی کا ایک عنده مصدق لعی علم جدال و کلام جدید کا ایک نہایت مفید رسالہ

حضرت اقدس سولانا شاہ محمد اشرف علی صاحب حنفی تھانوی رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ
کا تصنیف کردہ

مُلْقَبُ بِهِ

الْأَنْتَابِهَاتُ الْمُفْجِلَاتُ

عن

الْأَسْبَابَهَاتُ الْجَدِيدَةُ

بجو اسحی نفیسہ

اس رسالہ میں شبہات جدیدہ کا باضابطہ جواب نہایت وضاحت سے دیا گیا ہے ۔



كتاب کا نام : **النباہات الفیلۃ عن الاستباهات الجردیۃ**
 مؤلف : **حضرت اقدس مولانا شاہ محمد اشرف علی صاحب حنفی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ**
 تعداد صفحات : ۷۶
 قیمت برائے قارئین : ۳۵ روپے
 سن اشاعت : ۱۴۳۳ھ / ۲۰۱۴ء
 ناشر : **مکتبۃ البشری**

ہرودھری محمد علی ہیر بیبلیو سرست (ہبسترڈ) کراچی پاکستان
 Z-3، اوورسیز بنگلوز، گلستان جوہر، کراچی۔ پاکستان
 +92-21-34541739, +92-21-37740738 : فون نمبر
 +92-21-34023113 : فیکس نمبر
 www.maktaba-tul-bushra.com.pk : ویب سائٹ
 www.ibnabbasaisha.edu.pk
 al-bushra@cyber.net.pk : ای میل
 +92-321-2196170 : ملنکا پتہ
 مکتبۃ البشری، کراچی۔ پاکستان
 دارالاکمال، نزد قصہ خوانی بازار، پشاور۔ ۹۲-۹۱-۲۵۶۷۵۳۹
 مکتبہ رشیدیہ، سرکی روڈ، کوئٹہ۔ ۹۲-۹۱-۲۵۶۷۵۳۹
 مکتبۃ الحرمین، اردو بازار، لاہور۔ ۹۲-۳۲۱-۴۳۹۹۳۱۳
 المصباح، ۱۶- اردو بازار، لاہور۔ ۹۲-۴۲-۷۱۲۴۶۵۶, ۷۲۲۳۲۱۰
 بک لینڈ، سٹی پلازاہ کالج روڈ، راولپنڈی۔ ۹۲-۵۱-۵۷۷۳۳۴۱, ۵۵۵۷۹۲۶
 اور تمام مشہور کتب خانوں میں دستیاب ہے۔

فهرست

صفحة	مضمون	صفحة	مضمون
٢٩	انتباٰه ششم: متعلق اجماع من جمله اصول شرع	٥	وجه تاليف رساله
٥٢	انتباٰه هفتم: متعلق قياس من جمله اصول شرع	٨	افتتاحي تقرير
٥٥	انتباٰه هشتم: متعلق حقيقت ملائكة وجن ونهم ابليس	١٠	تمهيد مع تقسيم حكمت
		١٥	اصول موضوع ①
		١٦	اصول موضوع ②
٥٦	آخرت، جنة، دوزخ، صراط، ميزان	١٨	اصول موضوع ③
٥٨	انتباٰه هم: متعلق بعض كائنات طبيعية	٢٠	اصول موضوع ④
٦٢	انتباٰه یازدهم: متعلق مسئلہ تقدیر	٢١	اصول موضوع ⑤
٦٥	انتباٰه دوازدهم: متعلق ارکان اسلام و عبادات	٢٢	اصول موضوع ⑥
٦٨	انتباٰه سیزدهم: متعلق معاملات باهی و سیاست	٢٣	اصول موضوع ⑦
٧٠	انتباٰه چهاردهم: متعلق معاشرات و عادات خاصة	٢٤	انتباٰه اول: متعلق حدوث مادہ
		٣١	انتباٰه دوم: متعلق تعمیم قدرت حق
٧٢	انتباٰه پانزدهم: متعلق اخلاق باطنی و جذبات نسانی	٣٦	انتباٰه سوم: متعلق نبوت
٧٣	انتباٰه شانزدهم: متعلق استدلال عقلي		انتباٰه چهارم: متعلق قرآن من جمله اصول
٧٣	اختتامي التماس	٣١	اربعه شرع
		٣٥	انتباٰه پنجم: متعلق حدیث من جمله اصول
			اربعه شرع

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ.

وجہ تالیف رسالہ

حَمْدًا وَسَلَامًا بِالْغَيْنِ سَاعِيْنِ.

اس زمانہ میں جو بعض مسلمانوں میں اندر ورنی دینی خرابیاں عقائد کی اور پھر اس سے اعمال کی پیدا ہوئی ہیں اور ہوتی جاتی ہیں، ان کو دیکھ کر اس کی ضرورت اکثر زبانوں پر آرہی ہے کہ علم کلام جدید مدون ہونا چاہیے گو یہ مقولہ علم کلام مدون کے اصول پر نظر کرنے کے اعتبار سے خود متنکلم فیہ ہے کیوں کہ وہ اصول بالکل کافی وافی ہیں۔ چنانچہ ان کو کام میں لانے کے وقت اہل علم کو اس کا اندازہ اور تجربہ عین الیقین کے درجہ میں ہو جاتا ہے، لیکن باعتبار تفریق کے اس کی صحت مسلم ہو سکتی ہے، مگر یہ جدید ہونا شبہات کے جدید ہونے سے ہوا اور اس سے علم کلام قدیم کی جامعیت نہایت واضح کے ساتھ ثابت ہوتی ہے کہ گو شبہات کیسے ہی اور کسی زمانے میں ہوں مگر ان کے جواب کے لیے بھی وہی علم کلام قدیم کافی ہو جاتا ہے سو ایک اصلاح تو اس مقولہ میں ضروری ہے، دوسری ایک اصلاح اس سے بھی زیادہ اہم ہے، وہ یہ کہ مقصود اکثر قائلین کا اس مقولہ سے یہ ہوتا ہے کہ شریعت علمیہ و عملیہ جو جمہور کے متفق علیہ ہیں اور ظواہر نصوص کے مدلول اور سلف سے محفوظ و منقول ہیں تحقیقات جدیدہ سے ان میں ایسے تصرفات کیے جاویں کہ وہ ان تحقیقات پر منطبق ہو جاویں گوان تحقیقات کی صحت پر مشاہدہ یا دلیل عقلی قطعی شہادت نہ دے، سو یہ مقصود ظاہر البطلان ہے۔ جن دعووؤں کا نام تحقیقات جدیدہ رکھا گیا ہے، نہ وہ سب تحقیق کے درجے کو پہنچ ہوئے ہیں بلکہ زیادہ حصہ ان کا تخمینیات و وہمیات ہیں، اور نہ ان میں اکثر جدید ہیں بلکہ فلاسفہ متنکلمین کے کلام میں وہ مذکورہ پائے جاتے ہیں اور ہمارے متنکلمین نے ان پر کلام بھی کیا ہے۔

چنانچہ کتب کلامیہ کے دیکھنے سے اس کی تصدیق ہو سکتی ہے۔ البتہ اس میں شبہ نہیں

کے بعضے شبہات تو جو آنے سے مندرس ہو چکے تھے، ان کا اب تازہ تذکرہ ہو گیا ہے، اور بعض کا کچھ عنوان جدید ہو گیا ہے اور بعض کے خود مبانی، جن کو واقعی تحقیقات جدیدہ کہنا صحیح ہو سکتا ہے، باعتبار معنوں کے بھی جدید پیدا ہو گئی ہیں۔ اس اعتبار سے ان شبہات کے اس مجموعہ کو جدید کہنا زیبا اور ان کے دفع اور حل اور جواب کو اس بنا پر بھی کہ جدید شبہات بالمعنی المذکور کے مقابلہ میں ہیں و نیز اس وجہ سے بھی کہ بلحاظ مذاق اہل زمانہ کے کچھ طرز بیان میں جدت مفید ثابت ہوئی ہے، کلام جدید کہنا درست و بجا ہے اور اس تاویل سے یہ مقولہ کہ علم کلام جدید کی تدوین ضروری ہے، محل انکار نہیں۔

بہر حال جس معنی پر بھی یہ ضروری ہے، مدت سے اس ضرورت کے رفع کرنے کی مختلف صورتیں ذہن میں آیا کرتی تھیں، بعضی ان میں گوئمکل تھیں، مگر اس کے ساتھ ہی مطول بھی تھیں۔ اس لیے اس مختصر صورت پر اکثر ذہن کو قرار ہوتا تھا کہ جتنے شبہات اس وقت زبان زد یا حوالہ قلم ہو رہے ہیں، ان سب کو جمع کر کے ایک ایک کا جزوی طور پر جواب منضبط ہو جائے کہ موجودہ شبہات کے رفع کے لیے بوجان سے بالخصوص تعریف ہونے کے زیادہ نافع ہوں گے، اور ان جزئیات کی تقریر کے ضمن میں جو کلیات ضروریہ حاصل ہوں گی، وہ ایسے شبہات کے امثال و نظائر مستقبلہ کے لیے ان شاء اللہ تعالیٰ دافع ہوں گے۔ چوں کہ اس طریق میں شبہات کے جمع ہونے کی ضرورت تھی اور یہ کام صرف مجیب کا نہیں ہے اس لیے میں نے اس بارے میں اکثر صاحبوں سے مدد چاہی اور انتظار رہا کہ شبہات کا کافی ذخیرہ جمع ہو جائے تو اس کام کو بنام خدا شروع کیا جاوے، ہنوز اس کا انتظار ہی تھا کہ اس اثنا میں احقر کو شروع ذی قعدہ ۱۳۲۷ء [نومبر ۱۹۰۹ء] میں سفر بیگال کا پیش آیا۔ راہ میں اپنے چھوٹے بھائی سے ملنے کے لیے علی گڑھ (کہ وہ وہاں سب اسکپڑے ہیں) اُترا۔ کالج کے بعض طلباء کو اطلاع ہو گئی، وہ ملنے آئے اور ان میں کی ایک جماعت نے سکریٹری صاحب یعنی جناب نواب وقار الامراء سے اطلاع کر دی اور عجب نہیں کہ سفارش و عنظ کی درخواست بھی کی ہو۔ جناب نواب صاحب کا رات کو رقعہ اسی مضمون کا پہنچا اور صبح کو خود بدولت تشریف لائے اور اپنے ہمراہ کالج لے گئے، جمعہ کا دن تھا، وہاں ہی نماز پڑھی اور حسب استدعا عصر تک کچھ بیان کیا جس کا خلاصہ آگے

افتتاحی تقریر کے عنوان کے تحت میں مذکور بھی ہے۔ طلبائے کانج کی ہیئتِ استماع سے یہ اندازہ ہوا کہ ان کو ایک درجے میں حق کی طلب اور انتظار ہے اور فہم و انصاف کے آثار بھی معلوم ہوئے۔

چنانچہ آئندہ کے لیے بھی وقتِ وقتاً پنی اصلاح کے مضامین و مواعظ سنانے کے خواہیں ہوئے جس کو احقر نے دینی خدمت سمجھ کر بخوبی منظور کر لیا اور اس حالت کو دیکھ کر اس مختصر صورت مذکورہ بالا میں اور اختصار ذہن نے تجویز کیا جس میں اس صورت سابقہ کی کچھ ترمیم بھی ہو گئی، وہ یہ کہ شبہات جزئیہ کے جمع ہونے کا جو کہ اوروں کے کرنے کا کام ہے، سردست انتظار چھوڑ دیا جاوے بلکہ جو شبہات اب تک کانوں سے خطاب ایسا آنکھوں سے کتاباً گزرے ہیں صرف ان ہی کے ضروری قدر کے موافق جواب اپنے عظموں سے ان طلبے کے رو ہے وہ پیش کر دیے جاویں اور دوسرے غائیبین کے افادہ کے لیے ان کو شخص و مختصر طور پر لکھ کر بھی شائع کر دیے جاویں، خواہ تقریر مقدم ہو اور تحریر م مؤخر، یا بالعکس حسب اختلاف وقت و حالت اور اگر اس سلسلہ کے درمیان میں اس سے پس و پیش کچھ حضرات شبہات کے جمع ہونے میں امداد دیں تو وہ مختصر صورت مذکورہ سابق بھی قوت سے فعل میں لے آئی جاوے اور اس رسالہ کا اس کو دوسرا حصہ بنادیا جاوے، ورنہ ان شاء اللہ تعالیٰ اس ابتدائی رسالہ کے بھی قریب قریب کافی ہو جانے کی امید ہے۔ اور اگر اس کو سبقاً سبقاً پڑھانے والا کوئی مل جاوے تو نفع اور بھی آخر مرتباً ہو۔ اور اگر حق تعالیٰ کسی کو ہمت دے اور وہ کتب ملحدین و مغتربین کو جس میں اسلام پر سائنس یا قواعد مختصر مقدم کے تعارض کے بنا پر شبہات کیے گئے ہیں، جمع کر کے مفضل اجوہہ بصورت کتاب قلم بند کر دے تو ایسی کتاب علم کلام جدید کے مفہوم کا احق مصدق ہو جاوے جس کا ایک جامع نمونہ الحمد للہ رسالہ حمید یہ فاضل طریقی کی افادات میں سے مدون بھی ہو چکا ہے اور جس کا ترجمہ مسمیٰ ہے ”سائنس و اسلام“ ہندوستان میں شائع اور اکثر طبائع کو مطبوع و نافع بھی ہوا ہے۔

وَاللَّهُ وَلِيُّ التَّوْفِيقِ وَبِيَدِهِ أَزْمَةُ السُّحْقِيْقِ۔ اللَّهُمَّ يَسِّرْ لَنَا هَذَا الطَّرِيقُ
وَاجْعَلْ عَوْنَكَ لَنَا خَيْرَ رَفِيقِ۔

افتتاحی تقریر

جو بطور خطبے کے ہے

سورہ لقمان کی آیت کا مکملہ: **﴿وَاتَّبِعْ سَيِّلَ مَنْ آتَابِ إِلَيْهِ﴾** پڑھ کر مضمون لنبا [لما] بیان کیا گیا تھا، مگر خلاصہ اس کا لکھا جاتا ہے۔ آج کی تقریر کسی خاص مقصود پر وعظ نہیں ہے، بلکہ مختصر طور پر صرف ان اسباب کا بیان کرنا ہے، جن سے آج تک مواعظ علمکے آپ کو کم نافع ہوئے ہوں گے۔ اور اگر ان کی تشخیص کے بعد تلافی نہ کی گئی تو آئندہ کے مواعظ بھی اگر ہوں، اسی طرح غیر نافع ہوں گے۔ ان اسباب کا حاصل آپ کی چند کوتا ہیں ہیں:

اول کوتا ہی یہ ہے کہ شبہات باوجود یہ روحانی امراض ہیں مگر ان کو مرض نہیں سمجھا گیا، یہی وجہ ہے کہ ان کے ساتھ وہ برتاب نہیں کیا گیا، جو امراض جسمانی کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ دیکھیے اگر خدا نخواستہ کبھی کوئی مرض لاحق ہوا ہوگا، کبھی یہ انتظار نہ ہوا ہوگا کہ کالج میں جو طبیب یا ڈاکٹر متعین ہے، وہ خود ہمارے کمرے میں آ کر ہماری بپس وغیرہ دیکھے اور تدبیر کرے بلکہ خود اس کے قیام گاہ پر حاضر ہو کر اس سے اٹھا کر لیا ہوگا اور اگر اس کی تدبیر سے نفع نہ ہوا ہوگا تو حدود کالج سے نکل کر شہر کے سول سو جن کے پاس شفا خانہ پہنچ ہوں گے، اور اگر اس سے بھی فائدہ نہ ہوا ہوگا تو شہر چھوڑ کر دوسرے شہروں کا سفر کیا ہوگا۔ اور مصارف سفر و فیس طبیب و سامان ادویہ میں بہت کچھ خرچ بھی کیا ہوگا۔ غرض حصول شفا تک صبر و فناعت نہ ہوا ہوگا، پھر ان شبہات کے عروض میں کیا وجہ ہے کہ اس کا انتظار ہوتا ہے کہ علماء خود ہماری طرف متوجہ ہوں۔ آپ خود ان سے کیوں نہیں رجوع کرتے اور اگر رجوع کرنے کے وقت ایک عالم سے (خواہ اس وجہ سے کہ ان کا جواب کافی نہیں، خواہ اس وجہ سے کہ وہ جواب آپ کے مذاق کے موافق نہیں) آپ کو شفا نہیں ہوتی تو کیا وجہ ہے کہ دوسرے علماء سے رجوع نہیں کرتے؟ یہ

کیسے سمجھ لیا جاتا ہے کہ اس کا جواب کسی سے بن نہ پڑے گا۔ تحقیق کر کے تو دیکھنا چاہیے، حالاں کہ جس قدر معالجہ جسمانیہ میں صرف ہوتا ہے یہاں اس کے مقابلے میں کچھ بھی صرف نہیں ہوتا۔ ایک جوابی کارڈ میں جس عالم سے چاہو جو چاہو پوچھنا ممکن ہے۔

دوسری کوتاہی یہ ہے کہ اپنی فہم اور رائے پر پورا اعتماد کر لیا جاتا ہے کہ ہمارے خیال میں کوئی غلطی نہیں ہے اور یہ بھی ایک وجہ ہے کسی سے رجوع نہ کرنے کی۔ سو یہ بڑی غلطی ہے۔ اگر اپنے خیالات کی علمائے تحقیق کی جاوے تو اپنی غلطیوں پر اس وقت اطلاع ہونے لگے۔

تیسرا کوتاہی یہ ہے کہ اتباع کی عادت کم ہے اور اسی سبب سے کسی امر میں ماہرین کی تقیید نہیں کرتے۔ ہر امر میں دلائل و اسرار و لمیات ڈھونڈے جاتے ہیں۔ حالاں کہ غیر کامل کو بدون تقیید کامل کے چارہ نہیں۔ اس سے یہ سمجھا جاوے کہ علمائے شرائع کے پاس دلائل و عمل نہیں ہیں، سب کچھ ہیں، مگر بہت سے امور آپ کے انہام سے بعید ہیں، جیسے اقلیدس کی کسی شکل کا ایسے شخص کو سمجھانا جو حدود و اصول موضوع و علوم متعارفہ سے ناواقف ہو، سخت دشوار ہے۔ اسی طرح شرائع کے لیے کچھ علوم بطور آلات و مبادی کے ہیں کہ طالب تحقیق کے لیے ان کی تحصیل ضروری ہے اور جو شخص ان کی تحصیل کے لیے فارغ نہ ہو اس کو تقیید سے چارہ نہیں۔ پس آپ حضرات اپنا دستور العمل اس طرح قرار دیں کہ جو شہر واقع ہو اس کو علمائے حل ہونے تک برابر پیش کرتے رہیں اور اپنی رائے پر اعتماد نہ فرماؤیں اور جو امر محققانہ طور پر سمجھ میں نہ آوے اس میں اپنے اندر کی سمجھ کر علمائے ماہرین پر وثوق اور ان کا اتباع کریں۔ ان شاء اللہ بہت جلد پوری اصلاح ہو جاوے گی۔

تمہید مع تقسیم حکمت جو ابطور مقدمہ کے ہے

حکمت جس کو فلسفہ کہتے ہیں ایک ایسا عام مفہوم ہے جس سے کوئی علم خارج نہیں اور اسی میں شریعت بھی داخل ہے اور اسی تعلق کے سبب اس جگہ حکمت سے بحث کی جا رہی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ حکمت ^۱ نام ہے حقائق موجودہ کے علم کا، جو مطابق واقع کے ہو، اس حیثیت سے کہ اس سے نفس کو کوئی کمال معتقد ہے ^۲ بھی حاصل ہو اور جتنے علوم ہیں سب میں کسی نہ کسی حقیقت ہی کے احکام مذکور ہوتے ہیں۔

۱۔ فلسفہ کی خلاصہ تعریف درج ذیل ہے: موجودات واقعی کے حالات واقعی کے جانے کو فلسفہ کہتے ہیں۔ فلسفہ حالاں کہ سامنے سے قوی ہے، لیکن علم کام سے کمزور ہے، فلسفی نہ موجودات واقعی سے پوری طرح واقف ہیں، نہ حالات واقعی کو پوری طرح جانتے ہیں، کیوں کہ یہ وحی الہی سے روشنی حاصل کرنے کی کوشش نہیں کرتے۔ وحی الہی سے روشنی جانب نبی کریم ﷺ کے واسطے سے مل سکتی تھی اور جانب نبی کریم ﷺ مجبرین صادقین کے فرد اعلیٰ تھے۔ جب کہ اداک کے تین آںے ہیں:

۱۔ مجبر صادق کی خبر۔ ۲۔ عقل۔ ۳۔ محسوسات۔ اپنے اپنے موقع پر یہ تینوں کام کرتے ہیں۔ ایک آںے کو چھوڑ دینے والا حالات واقعی کو پوری طرح کیسے جان سکتا ہے۔ دوسرے ذریعہ (عقل) کو فلسفہ ضرور کام میں لاتے ہیں اور استدلال عقلی پر بنا کرتے ہیں مگر اس سلسلہ میں استقراء ناقص سے کام لیتے ہیں، کیوں کہ استقراء تام نصیب نہیں ہوتا۔ خلاصہ یہ نکلا کہ معلومات کے ذرائع میں سے فلاسفہ پہلے ذریعہ کے تارک ہیں تو دوسرا ذریعہ بھی ان کے ہاتھ میں کامل نہیں رہا، لہذا عقل کا تقاضہ ہوا کہ مجبر صادق کی خبر کا کوئی بھی انسان تارک نہ بنے۔

۲۔ کمال معتقد بکی قید سے فلاسفہ اسلام فلاسفہ ہے گا بقیہ کو فلاسفہ کہہ سکیں گے۔ عام فلاسفی کو دینیوی اعتبار سے جو کمال معتقد ہو اس کو بھی فلاسفہ کہہ دیتے ہیں سوائے بچوں کی طفانہ حرکات کے کہ اس کو وہ فلاسفہ میں شامل نہیں کرتے، مثلاً: پچھے گھر بناتے ہیں یا لکیریں کھینچتے ہیں۔

غرض اس حکمت کی ہے تقسیم اولی دو قسم ہیں۔ کیوں کہ جن موجودات سے بحث کی جاتی ہے یا تو وہ ایسے افعال و اعمال ہیں جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں ہے یا ایسے موجودات ہیں جن کا وجود ہمارے اختیار میں نہیں۔

قسم اول کے احوال جانے کا نام حکمت عملیہ ہے اور قسم ثانی کے احوال جانے کا نام حکمت نظریہ ہے اور ان دو قسموں میں سے ہر قسم کی تین قسمیں ہیں کیوں کہ حکمت عملیہ یا تو ایک ایک شخص کے مصالح کا علم ہے اس کو تہذیب اخلاق کہتے ہیں۔ اور یا ایک ایسی جماعت کے مصالح کا علم ہے جو ایک گھر میں رہتے ہیں۔ اس کو تدبیرِ منزل کہتے ہیں۔ اور یا ایسی جماعت کے مصالح کا علم ہے جو ایک شہر یا ایک ملک میں رہتے ہیں۔ اس کو سیاستِ مدنیہ کہتے ہیں۔ یہ تین قسمیں حکمت عملیہ کی ہوئیں۔ اور حکمت نظریہ یا تو ایسی اشیا کے احوال کا علم ہے جو اصلاً مادہ کی محتاج نہیں، نہ وجود خارجی میں، نہ وجود ذاتی میں۔ اس کو علمِ الہی کہتے ہیں۔ اور یا ایسی اشیا کے احوال کا علم ہے جو وجود خارجی میں تو محتاجِ المادہ ہیں، مگر وجود ذاتی میں نہیں۔ اس کو علمِ ریاضی کہتے ہیں۔ اور یا ایسی اشیا کے احوال کا علم ہے جو وجود ذاتی اور خارجی دونوں میں محتاجِ المادہ ہیں۔ اس کو علمِ طبعی کہتے ہیں۔ یہ تین قسمیں حکمت نظریہ کی ہیں۔ پس حکمت کی کل یہ چھ قسمیں ہوئیں:

- ① تہذیب اخلاق ② تدبیر منزل ③ سیاستِ مدنیہ ④ علمِ الہی ⑤ علمِ ریاضی ⑥ علمِ طبعی۔ اور گواہ اقسامِ الاقسام اور بھی بہت ہیں مگر اصول اقسام ان ہی میں مخصر ہیں۔
- اب جاننا چاہیے کہ شریعت کا مقصد اصلی اداۓ حقوقِ خالق و اداۓ حقوقِ خلق کو ذریعہ رضاۓ حق بنانے کی تعلیم ہے، گو مصالحِ دنیویہ بھی ان پر مرتب ہیں۔ اور جہاں خلافِ مصلحتِ دنیویہ معلوم ہوتا ہے یا تو وہاں مصلحتِ جمہوری کو مصلحتِ شخصیہ پر مقدم کیا ہے، اور یا اس مصلحت سے زیادہ اس میں روحانی مضرت تھی، اس کو دفع کیا ہے۔ بہر حال اصل مقصود بھی رضاۓ حق ہے۔ اور ریاضی و طبعی کو اداۓ حقوقِ خالق یا خلق میں کوئی دخل نہیں۔ اس لیے
- مرشد کامل بندوں کی صفت (بندگی) کی تعلیم دیتے ہیں اور استادِ علم سکھاتے ہیں، علمِ اللہ کی صفت ہے۔ اس لیے استاد کا درجہ مرشد سے بڑا سمجھا جاتا ہے۔

شریعت نے بطور مقصودیت کے اس سے کچھ بحث نہیں کی۔ اگر کہیں طبیعت وغیرہ کا کوئی مسئلہ آگیا ہے تو بطور آیت و استدلال علی بعض مسائل الالہی کے جس کا مقصود ہونا عن قریب مذکور ہوتا ہے۔ چنانچہ اس کے ساتھ لایاتِ لاؤلی الالباب وغیرہ فرمانا اس کی دلیل ہے، اب ایک قسم تو حکمتِ نظریہ کی، یعنی علم الہی اور حکمتِ عملیہ بمحبیع اقسامہا باقی رہ گئیں۔ چوں کہ

(۱) معلومات کے ذرائع تین ہیں:

① **وحي**: یہ سب سے قوی ذریعہ ہے۔ متكلمین ان علوم سے واقف ہیں جو بذریعہ وحی ملے ہیں، اس لیے حقیقت سے واقف ہیں۔ فلاسفہ اہل تک پہنچتے ہیں جہاں تک عقل کی پرواز ہو سکتی ہے، لیکن اپنی غلطیوں سے باخبر ہونے کا کوئی ذریعہ ان کے پاس نہیں ہے۔ متكلمین علوم وحی کی وجہ سے حقیقت شناس ہوتے ہیں۔ اگر فلسفی اُس مسئلہ میں کسی اور نتیجہ پر پہنچا ہے تو یہ بحیثیت فلسفی کے غور کرتے ہیں کہ کس مقام پر اس فلسفی نے عقل سے کام لینے میں غلطی کی۔ اس طرح فلاسفہ کی غلطیوں کی متكلمین گرفت کر لیتے ہیں۔

② **عقل**: یہ معلومات کا ذریعہ اوسط درجہ کا ہے۔ فلاسفہ کی معلومات کا دار و مدار یہی ذریعہ ہے، فلاسفہ کی پرواز بہت بلند ہے، مگر پھر بھی کہیں غلطی کر جاتے ہیں۔ فلسفہ کی بعض بنیادیں (جس میں مذهب اسلام سے تعارض ہوتا ہے) استقرارے ناقص پر ہیں، اور حقیقت معلوم ہو سکتی ہے استقرارے کامل کے بعد، اور استقرارے کامل انسان کی طاقت سے باہر ہے۔

③ **محسوسات**: معلومات حاصل کرنے کا یہ سب سے کمزور ذریعہ ہے۔ اہل سائنس اس سے اکثر کام لیتے ہیں، اس لیے اہل سائنس جن نتائج پر پہنچتے ہیں ان میں روزانہ تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ محسوسات میں مشاہدہ بھی داخل ہے اور مشاہدے وغیرہ سے جو معلومات ہوتی ہیں ان کا صحیح ہونا یقینی نہیں ہوتا۔ مثلاً: اڑتے ہوئے ہوائی جہاز کا جب مشاہدہ کرتے ہیں تو چھوٹا سا معلوم ہونے لگتا ہے حالاں کہ حقیقت میں چھوٹا نہیں ہوتا۔ مثلاً: پانی کے تحرک اجزاءے دی مقراطیہ کا جب سائنس دان خورد میں سے معاونہ کرتے ہیں تو یہ کہنے لگتے ہیں کہ پانی میں کیڑے ہیں۔ مشاہدے سے تو یہ سچی حقیقت نہیں معلوم ہوتی اور عقل سے کام لینے کے وہ عادی نہیں۔ اگر عقل سے کام لینے کے سائنس دان عادی ہوتے تو یہ ضرور سوچتے کہ حرکت کے لیے حیات تو لازمی نہیں ہے۔ پتا چلا حرکت کا، اور قائل ہو گئے حیات کے۔ اگر قابل تعریف ہیں تو وہ حکومتیں ہیں جو سائنس کی ترقی کے لیے کروڑوں روپیہ صرف کر رہی ہیں نہ کہ سائنس دان کہ جن کے پاس اب بھی معلومات کا ذریعہ تک قوی نہیں ہے۔

عقل سے جو معلومات حاصل ہوتی ہیں وہ زیادہ قوی ہوتی ہیں ان معلومات سے جو معلومات محسوسات سے حاصل ہوتی ہیں۔ اس لیے اگر کبھی فلسفہ اور سائنس کے اصولوں میں تعارض ہو جائے تو فلسفہ کے اصولوں کو قابل ترجیح =

ان سب کو مقصد مذکور یعنی ادائے حقوق میں دخل ہے، اس لیے ان سب سے کافی بحث کی ہے۔ چنانچہ حکمتِ عملیہ کے مباحث کے کمال میں تو خود قبیلین فلسفہ نے بھی اعتراف کر لیا ہے کہ **إِنَّ الشَّرِيعَةُ الْمُصْطَفَوَيَةُ قَدْ قَضَتِ الْوَطْرَ عَلَى أَكْمَلٍ وَجِهٍ وَأَتَمَ تَفْصِيلٍ** اور علم الہی کے مباحث میں بھی دلائل کے موازنہ کرنے سے حکما کو اسی اعتراف کی طرف مضطہ ہونا پڑتا ہے۔ پس مبحث عنہ فی الشریعۃ ایک تو علم الہی ہوا، جس کے فروع میں سے مباحث وحی و نبوت و احوال معاد بھی ہیں، اس کا نام علم عقائد ہے۔ اور دوسرا مبحث عنہ حکمتِ عملیہ ہوئی، جس کے اقسام واردہ فی الشرع یہ ہیں: عبادات اور معاملات اور معاشرات اور اخلاق۔ اور یہ اقسام مشہور قسموں تہذیب اخلاق و تدبیر منزل و سیاستِ مدنیہ سے متغائر نہیں بلکہ باہم دیگر متداخل ہیں، جو ادنیٰ تامل سے معلوم ہو سکتا ہے۔ غرض علوم شرعیہ پانچ ہوئے۔ چاروں یہ اقسام جو ابھی مذکور ہوئے اور عقائد۔ مجھ کو ان اجزاء پانچ گانہ میں سب پر بحث مقصود نہیں بلکہ ان میں سے محض ان امور پر جن پر نو تعلیم یا فتوں کو کسی وجہ سے شبہ ہو گیا ہے۔ اور وہ شبہات چوں کہ اعقادی ہیں، اس معنی کر سب مباحث سے مقصود جزو اعقادی ہی پر کلام ٹھیرا۔ اور ہر چند کہ مقتضیات ترتیب کا یہ تھا کہ اول ایک قسم کے تمام ایسے مسائل سے فارغ ہو کر دوسری قسم کو شروع کیا جاتا مگر تظریہ و تجربہ نشاط مخاطبین کے لیے مختلط طور پر کلام کرنا زیادہ مناسب معلوم ہوا۔ چنانچہ ان شاء اللہ تعالیٰ آگے اسی طور پر اپنے معروضات پیش کروں گا، اور ان معروضات کا لقب انتباہات تجویز کرتا ہوں۔ اور یہی تنبیہات مقاصد ہیں اس مجموعہ کے۔ اور

= سمجھنا چاہیے، کیوں کہ قاعدہ ہے کہ جب قوی اور کمزور میں تعارض ہوتا ہے تو قوی کو ترجیح دی جاتی ہے۔ اس ہی قاعدہ کی بنا پر متكلمین کی بات کو ترجیح ہو گی فلسفی کی بات پر، کیوں کہ متكلمین علوم وحی کے ذریعہ حقیقت تک پہنچے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ کسی چیز کی حقیقت جتنی کہ اس چیز کا بنا نہ والا جانتا ہے اور کوئی نہیں جان سکتا۔

خلاصہ یہ کہ متكلمین کی پرواز فلاسفہ سے بلند ہے۔ فلاسفہ نے حکمتِ الہی کا صحیح مفہوم نہیں سمجھا، اس لیے فلاسفہ نے ثبوت وحی اور معاد کو حکمتِ الہی میں داخل نہیں کیا، حالاں کہ داخل کرنا چاہیے تھا۔ اگر کوئی یہ کہے کہ ارسطو، یوم شما یہ کامام ہے، اس کا شارح ابن سینا تو اس کا قائل ہے کہ ثبوت وحی و معاد (آخرت) کو حکمتِ الہی میں داخل کرنا چاہیے، اور یہ کہ افلاطون، جواہر ایقی کامام ہے، اس کے شارح شیخ شہاب الدین سہروردی بھی اس بات کے قائل ہیں، تو جواب اس کا یہ ہے کہ علوم وحی کی روشنی نے ان کو اس کا قائل کیا ہے۔)

ان مقاصد سے پہلے کچھ قواعد کی (جو ان مقاصد کے ساتھ اصول موضوعی کی نسبت رکھتے ہیں) تقریر کی جاتی ہے۔ اور مقاصد کے مختلف مقامات پر اُن قواعد کا حوالہ دیا جاوے گا تاکہ تنقیم و تسلیم میں سہولت و معونت ہو۔ اللہ تعالیٰ مدد فرمائے فقط!

(حضرت مولانا) اشرف علی عفی عنہ

مقام تھانہ بھون، ضلع مظفر نگر

۱۔ اس کتاب کے مصنف مدظلہ العالیؒ یعنی حضرت مولانا اشرف علی صاحب [رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ] نے انہی عقائد وغیرہ کی درستی کے بارے میں اور بعض بعض رسالے بھی تحریر فرمائے ہیں، اور وہ بفضلہ تعالیٰ طبع بھی ہو گئے ہیں، وہ سب اپنے پاس رکھنے کے قابل ہیں۔ ان میں سے ایک ”اکسیر فی اثبات القدریہ“ ہے۔ اس کتاب میں تقدیر کے مسئلہ کے متعلق جملہ شکوہ واعتراضات کو دفع کر دیا گیا ہے۔ اور ایسی بدل عبارت میں لکھا ہے کہ تقدیر کا ایسا مشکل اور ادق مسئلہ نہایت ہی صاف ہو کر سلیج گیا، اور لوگوں کے لیے باعث ہدایت ہوا۔ ان میں سے ایک ”اصلاح الخیال“ ہے۔ اس میں نئے خیالات کی اصلاح کی گئی ہے، جو ہر طرح سے قابل قدر ہے۔ ان میں سے ایک ”تکمیل الیقین“ ہے۔ اس کتاب میں ارکان اسلام کو دلائی عقلیہ سے ثابت کیا گیا ہے۔ اور یہ کتاب دراصل سائنس والاسلام ہے کہ مولانا کی نظر ثانی و تاخیص کے بعد اس کا نام ”تکمیل الیقین“، قرار پایا ہے۔ جو سائنس والاسلام میں ہے وہی ملخصاً اس میں ہے، اور ”مجموعہ تذیر الاخوان“، میں سودہن وستان کا بیان ہے۔ اور اس کے علاوہ اور چند رسالے بھی اس میں شامل ہیں، اور ”القول الصواب“، میں عورتوں کے پرداہ مروجہ کا بیان ہے۔

اصول موضوع

نمبر ①: کسی چیز کا سمجھ میں نہ آنا دلیل اس کے باطل ہونے کی نہیں۔

شرح: باطل ہونے کی حقیقت یہ ہے کہ دلیل سے اس کا نہ ہونا سمجھ میں آجائے، اور ظاہر ہے کہ ان دونوں امر میں یعنی ایک یہ کہ اس کا ہونا سمجھ میں نہ آوے، اور ایک یہ کہ اس کا نہ ہونا معلوم ہو جاوے، فرق عظیم ہے۔

اول کا (یعنی یہ کہ اس کا ہونا سمجھ میں نہ آوے) حاصل یہ ہے کہ بوج عدم مشاہدہ اس چیز کے اسباب یا کیفیات کا ذہن کو احاطہ نہیں ہوا۔ اس لیے ان اسباب یا کیفیات کی تعین میں تحریک یا تردد ہے، لیکن بجز اس کے کہ یہ کہے کہ یہ کیوں کر ہوگا، وہ اس پر قادر نہیں کہ اس کی نفی پر کوئی دلیل صحیح قائم کر سکے عقلی یا نقلی۔

اور ثانی کا (یعنی یہ کہ اس کا نہ ہونا معلوم ہو جاوے) حاصل یہ ہے کہ عقل اس کی نفی پر دلیل صحیح قائم کر سکے عقلی یا نقلی، مثلاً: کسی دیہاتی نے جس کوریل دیکھنے کا اتفاق نہیں ہوا یہ سنا کہ ریل بدون کسی جانور کے گھٹینے کے خود بے خود چلتی ہے تو وہ تعجب سے کہے گا کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے؟ لیکن اس کے ساتھ ہی وہ اس پر قادر نہیں کہ اس کی نفی پر دلیل قائم کر سکے، کیوں کہ اس کے پاس خود اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ بجز جانور کے گھٹینے کے گاڑی کی حرکت سریعہ ممتدہ کا کوئی اور سبب نہیں ہو سکتا، اس کو سمجھ میں نہ آنا کہتے ہیں۔ اور اگر وہ محضر اتنی بنا پر نفی کا حکم کرنے لگے اور راوی کی تکذیب کرنے لگے تو عقلاً اس کو بے وقوف سمجھیں گے اور بے وقوف سمجھنے کی بنا صرف یہی ہوگی کہ تیری سمجھ میں نہ آنے سے نفی کیسے لازم آئی۔ یہ مثال ہے سمجھ میں نہ آنے کی۔

اور اگر کوئی شخص کلکتہ سے ریل میں سوار ہو کر دہلی اتراء، اور ایک شخص نے اس کے رو بہ رو بیان کیا کہ یہ گاڑی کلکتہ سے دہلی تک آج ایک گھنٹے میں آئی ہے تو وہ مسافر اس کی تکذیب

کرے گا اور اس کے پاس اس کی نفی کی دلیل موجود یعنی خود اپنا مشاہدہ اور سود و سو مشاہدہ کرنے والوں کی (جو کہ اسی گاڑی سے اُترے ہیں) شہادت۔ یہ مثال ہے اس کی کہ اس کا نہ ہونا سمجھ میں آجائے۔ اسی طرح اگر کسی نے یہ سنا کہ قیامت کے روز پل صراط پر چلنا ہوگا اور وہ بال سے باریک ہوگا۔ چوں کہ بھی ایسا واقعہ دیکھا نہیں اس لیے یہ تجہب ہونا کہ کیوں کر ہوگا، تجہب نہیں، لیکن ظاہر ہے کہ اس کی نفی پر بھی عقل کے پاس کوئی دلیل نہیں، کیوں کہ سرسری نظر میں دلیل اگر ہو سکتی ہے تو یہ ہو سکتی ہے کہ قدم تو اتنا چوڑا اور قدم رکھنے کی چیز اتنی کم چوڑی تو اس پر پاؤں کا تکنا اور چلنا ممکن نہیں، لیکن خود اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ مسافت کی وسعت قدم سے زیادہ ہونا عقلًا ضروری ہے، یہ اور بات ہے کہ عادت یوں ہی دیکھی گئی، اس کے خلاف نہ دیکھا ہو، یاد دیکھا ہو مگر اتنا تقاضا نہ دیکھا ہو، جیسے: بعض کو رسی پر چلتے دیکھا ہے، مگر اس میں کیا محال ہے کہ وہاں عادت بدل دی جاوے۔ اس بنا پر اگر کوئی تکذیب کرے گا تو اس کی حالت اسی شخص کی اسی ہوگی جس نے ریل کے از خود چلنے کی تکذیب کی تھی۔

البته اگر کسی نے یہ سنا کہ اللہ تعالیٰ قیامت میں فلاں بزرگ کی اولاد کو اگر چہ وہ مومن بھی نہ ہوں، اس بزرگ کے قرب کی وجہ سے مقرب و مقبول بنالے گا، چوں کہ اس کے خلاف پر دلیل قائم ہے اور وہ دلیل وہ نصوص ہیں جن سے کافر کا نہ بخشتانا ثابت ہوتا ہے، اس لیے اس کی نفی کی جاوے گی اور اس کو باطل کہا جاوے گا۔ یہ فرق ہے سمجھ میں نہ آنے اور باطل ہونے میں۔

نمبر ۲: جو امر عقلًا ممکن ہو اور دلیل نقلی صحیح اس کے وقوع کو بتلاتی ہو، اس کے وقوع کا قائل ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح اگر دلیل نقلی اس کے عدم وقوع کو بتلاوے تو عدم وقوع کا قائل ہونا ضروری ہے۔

شرح: واقعات تین قسم کے ہوتے ہیں:

۱۔ صرف اجتماع متفاہین و ارتفاع متفاہین محال ہے۔ اگر ان دونوں میں سے کوئی نہیں پایا جا رہا ہے تو وہ محال نہیں، اور جو محال نہ ہو وہاں دلیل نقلی سے کام لے سکتے ہیں۔ یہ اصول فلاسفہ کے لیے عموماً اہل سائنس کے لیے خصوصاً تازیانہ ہے۔ حضرت تھانوی رض کی نظر جتنی عمیق تھی، اہل سائنس کا تو کیا ذکر، فلاسفہ کی بھی نہ تھی۔

ایک وہ جن کے ہونے کو عقل ضروری اور لازم بتلواء، مثلاً: ایک آدھا ہے دو کا۔ یہ امر ایسا لازم الوقوع ہے کہ ایک اور دو کی حقیقت جانے کے بعد عقل اس کے خلاف کو یقیناً غلط سمجھتی ہے، اس کو واجب کہتے ہیں۔

دوسری قسم وہ جن کے نہ ہونے کو عقل ضروری اور لازم بتلواء، مثلاً: ایک مساوی ہے دو کا۔ یہ امر ایسا لازم اُنفی ہے کہ عقل اس کو یقیناً غلط سمجھتی ہے، اس کو ممتنع اور محال کہتے ہیں۔ تیسری قسم وہ جن کے نہ وجود کو عقل لازم بتلواء اور نہ اُنفی کو ضروری سمجھے، بلکہ دونوں شقون کو محتمل قرار دے، اور ہونے نہ ہونے کا حکم کرنے کے لیے کسی اور دلیل اُنفی پر نظر کرے، مثلاً: یہ کہنا کہ فلاں شہر کا رقبہ فلاں شہر سے زائد ہے۔ یہ زائد ہونا ایسا امر ہے کہ قبل جانچ کرنے یا جانچ والوں کی تقلید کرنے کے عقل نہ اس کی صحت کو ضروری قرار دیتی ہے، اور نہ اس کے بطلان کو، بلکہ اس کے نزدیک احتمال ہے کہ یہ حکم صحیح ہو یا غلط ہو، اس کو ممکن کہتے ہیں۔

پس ایسے امر ممکن کا ہونا اگر دلیل اُنفی صحیح سے ثابت ہو تو اس کے ثبوت اور وقوع کا اعتقاد واجب ہے۔ اور اگر اس کا نہ ہونا ثابت ہو جاوے تو اس کے عدم وقوع کا اعتقاد ضروری ہے، مثلاً: مثال مذکور میں جانچ کے بعد کہیں اس کو صحیح کہا جاوے گا کہیں غلط۔ اسی طرح آسمانوں کا اس طور سے ہونا جیسا جمہور اہل اسلام کا اعتقاد ہے، عقلاً ممکن ہے۔ یعنی صرف عقل کے پاس نہ تو اس کے ہونے کی کوئی دلیل ہے، اور نہ نا ہونے کی کوئی دلیل ہے۔ عقل دونوں احتمالوں کو تجویز کرتی ہے، اس لیے عقل کو اس کے وقوع یا عدم وقوع کا حکم کرنے کے لیے دلیل اُنفی کی طرف رجوع کرنا پڑا۔

چنانچہ دلیل اُنفی قرآن و حدیث سے اس کے وقوع پر دلالت کرنے والی ملی، اس لیے اس کے وقوع کا قائل ہونا لازم اور واجب ہے۔ اور اگر فیضاً غوریٰ نظام کو اس کے عدم وقوع کی دلیل اُنفی سمجھی جاوے تو یہ محض ناوافی ہے، کیوں کہ اس کا مقتضاعایت مانی الباب یہ ہے کہ اس حساب کی درستی آسمانوں کے وجود یا حرکت پر موقوف نہیں۔ سو کسی امر پر موقوف نہ ہونا دلیل اس کے عدم کی نہیں، مثلاً: کسی واقعی کام کا تحصیل دار پر موقوف نہ ہونا اس کی دلیل کب ہو سکتی ہے کہ شہر میں تحصیل دار موجود بھی نہیں، غایت مانی الباب یہ ہے کہ اس کا ہونا

تحصیل دار کی موجودگی کی بھی دلیل نہیں، لیکن دوسری دلیل سے تو اس کی موجودگی پر استدلال کیا جا سکتا ہے۔

نمبر ۳: محال عقلی ہونا اور چیز ہے اور مستبعد ہونا اور چیز ہے۔ محال خلاف عقل ہوتا ہے، اور مستبعد خلاف عادت۔ عقل اور عادت کے احکام جدا جدا ہیں۔ دونوں کو ایک سمجھنا غلطی ہے۔ محال کبھی واقع نہیں ہو سکتا، مستبعد واقع ہو سکتا ہے۔ محال کو خلاف عقل کہیں گے اور مستبعد کو غیر مرک بالفعل۔ ان دونوں کو ایک سمجھنا غلطی ہے۔

شرح: محال وہ ہے جس کے نہ ہونے کو عقل ضروری بتلواء، اس کو ممتنع بھی کہتے ہیں، جس کا ذکر مع مثال اصل موضوع نمبر ۲ میں آچکا ہے۔ اور مستبعد وہ ہے جس کے وقوع کو

لے جتنے بھی مجازات ہیں محال عادی (مستبعد) ہیں، محال عقلی نہیں ہیں۔ لوگ محال عادی کو محال عقلی سمجھ لیتے ہیں۔ مثلاً: حضرت ابراہیم علیہ السلام کا آگ میں نہ جانا محال عقلی نہیں۔ صحیح نہیں کہ آگ ہر ایک کو ہر وقت جلاتی ہے، بلکہ موثر حقیق جب اور جس کے لیے چاہتا ہے، تب آگ جلاتی ہے۔ اور جب اور جس کے لیے موثر حقیق نہ چاہے آگ نہیں جلا سکتی۔ چنان چہ سب جانتے ہیں کہ سمندر نام کا ایک جانور ہوتا ہے جو آگ میں رہتا ہے، مثلاً: بعض لوگ اپنی غلط فہمی سے معراج کو محال عقلی سمجھتے ہیں کہ مسافت اتنی تیزی سے کیسے طے کر لی۔ اگر ان سے سوال کیا جائے کہ جب ہم آفتاب کو دیکھتے ہیں (جو کہ نوکر و میل دور ہے) تو ایک شعاع آنکھ سے نکل کر آفتاب تک جاتی ہے اور پھر لوٹ کر آتی ہے اور یہ سب ایک آن میں ہوتا ہے، اس کو محال عقلی کیوں نہیں سمجھا جاتا، اس ہی طرح قیامت میں ہاتھ پیر کے بولنے پر تعجب ہوتا ہے اور یہ زبان کا لونھرا جو ہر وقت بولا کرتا ہے اس پر تعجب کیوں نہیں ہوتا۔ وجہ یہ ہے کہ زبان کے بولنے کو دن رات دیکھا کرتے ہیں۔

حدیث میں آیا ہے کہ فلاں پیغمبر کے زمانہ میں پھر سے اونٹی پیدا ہوئی تھی۔ لوگ اس بات کو محال عقلی سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بلا جوڑے کے کوئی پیدا نہیں ہو سکتا۔ ان کی عقل پر حیرت ہے کہ ان کو مندرجہ ذیل دو امور پر تعجب کیوں نہیں ہوا اور ان کو محال عقلی کیوں نہ گردانا:

۱) مینڈک کو نکھا کر گوٹ لو، برسات کے پانی میں اس کو ڈال دو۔ میکڑوں مینڈک پیدا ہو جائیں گے۔

۲) قفس جب گاتا ہے تو اس کی چوچنگ میں جو سوراخ ہوتے ہیں ان سے آگ نکلتی ہے اور قفس جل جاتا ہے۔ اس را کھ پر جب بارش کا پانی پڑتا ہے تو ہزاروں قفس پیدا ہو جاتے ہیں۔

عقل جائز بتلاوے مگر چوں کہ اس کا وقوع کبھی دیکھا نہیں، دیکھنے والوں سے بکثرت نہیں، اس لیے اس کے وقوع کو سن کر اول وہلہ میں متیر و متوجہ ہو جاوے جس کا ذکر معم مثال اصل موضوع ① میں ”کسی چیز کے سمجھ میں نہ آنے“ کے عنوان سے کیا گیا ہے۔ ان کے احکام جدا جدایہ ہیں کہ محال کی تکذیب و انکار مغض بنا بر محال ہونے کے واجب ہے، اور مستبعد کی تکذیب و انکار مغض بنا بر استبعاد کے جائز بھی نہیں۔

البتہ اگر علاوہ استبعاد کے دوسرے دلائل تکذیب کے ہوں تو تکذیب جائز بلکہ واجب ہے، جیسا اور ① و ② میں مثالوں سے معلوم ہوا ہو گا کہ اگر کوئی کہہ کہ ایک مساوی ہے دو کا تو اس کی تکذیب ضروری ہے۔ اور اگر کوئی کہہ کہ ریل بدون کسی جانور کے لگائے چلتی ہے تو تکذیب جائز نہیں۔ باوجود یہ ایسے شخص کے نزدیک جس نے اب تک وہی عادت دیکھی ہو کہ جانور کو گاڑی میں لگا کر چلاتے ہیں، مستبعد اور عجیب ہے، بلکہ جتنے واقعات کو غیر عجیب سمجھا جاتا ہے وہ واقع میں سب عجیب ہیں، مگر بوجہ تکرار مشاہدہ والف و عادت کے ان کے عجیب ہونے کی طرف التفات نہیں رہا، لیکن واقع میں یہ مستبعد اور غیر مستبعد اس میں مساوی ہیں۔ مثلاً: ریل کا اس طرح چلنا، اور نطفے کا رحم میں جا کر زندہ انسان ہو جانا نی نفسہ ان دونوں میں کیا فرق ہے بلکہ دوسرا امر واقع میں زیادہ عجیب ہے، مگر جس دیہاتی نے امر اول کو کبھی نہ دیکھا ہو اور امر ثانی کو وہ ہوش سنبھالنے ہی کے وقت سے دیکھتا آیا ہو تو ضرور وہ امر اول کو اس وجہ سے عجیب سمجھے گا، اور امر ثانی کو باوجود یہ وہ امر اول سے عجیب تر ہے، عجیب نہ سمجھے گا۔

اسی طرح جس شخص نے گراموفون سے ہمیشہ باتیں نکلتے دیکھا، مگر ہاتھ پاؤں کو باتیں کرتے نہیں دیکھا وہ گراموفون کے اس فعل کو عجیب نہیں سمجھتا، اور ہاتھ پاؤں کے اس فعل کو عجیب سمجھتا ہے، اور عجیب سمجھنے کا تو مضائقہ نہیں، لیکن یہ سخت غلطی ہے کہ عجیب کو محال سمجھے، اور محال سمجھ کر نص کی تکذیب کرے، یا بلا ضرورت اس کی تاویلیں کرے۔ غرض مغض استبعاد کی بنا پر اس میں احکام محال کے جاری کرنا، غلطی عظیم ہے۔ البتہ اگر علاوہ استبعاد کے اور کوئی دلیل صحیح بھی اس کے عدم وقوع پر قائم ہو تو اس وقت اس کی نفی کرنا واجب ہے، جیسا نمبر ① میں مکملتہ سے دہلی تک ایک گھنٹہ میں ریل کے پہنچنے کی مثال ذکر کی گئی ہے۔ اور اگر دلیل صحیح اس کے

وقوع پر قائم ہو، اور عدم وقوع پر اس درجے کی دلیل نہ ہو تو اس وقت وقوع کا حکم واجب ہو گا۔ مثلاً: جب تک خبر بلا تاریخ پہنچنے کی ایجاد شائع اور مسموع نہ ہوئی تھی اس وقت اگر کوئی اس کی خبر دیتا کہ میں نے خود اس کو دیکھا ہے تو اگر اس خبر دینے والے کا پہلے سے صادق ہونا یقیناً ثابت نہ ہوتا تو گوئندزیب کی حقیقتاً گنجائش نہ تھی، مگر ظاہرًا کچھ گنجائش ہو سکتی تھی، لیکن اگر اس کا صادق ہونا یقیناً ثابت ہوتا تو اصلًا گنجائش ٹکنڈیب کی نہیں ہو سکتی۔ یہ ہیں وہ جدا احکام محال اور مستبعد کے۔ اس بنا پر پل صراط کا بہ کیفیت کذائیگر رگاہ خالق بننا چوں کہ محال نہیں صرف مستبعد ہے اور اس کے وقوع کی مخبر صادق نے خبر دی ہے، اس لیے اس عبور کی نفع و ٹکنڈیب کرنا سخت غلطی ہے۔ اسی طرح اس کی تاویل کرنا ایک فضول حرکت ہے۔

نمبر ۳: موجود ہونے کے لیے محسوس و مشاہد ہونا لازم نہیں۔

شرح: واقعات پر وقوع کا حکم تین طور پر کیا جاتا ہے، ایک مشاہدہ، جیسے: ہم نے زید کو آتا ہوا دیکھا۔ دوسرے مخبر صادق کی خبر، جیسے: کسی معتبر آدمی نے خبر دی کہ زید آیا۔ اس میں یہ شرط ہو گی کہ کوئی دلیل اس سے زیادہ صحیح اس کی مکنّب نہ ہو، مثلاً: کسی نے یہ خبر دی کہ زید رات آیا تھا اور آتے ہی تم کوتلوار سے زخمی کیا تھا، حالاں کہ مخاطب کو معلوم ہے کہ مجھ کو کسی نے زخمی نہیں کیا، اور نہ اب وہ زخمی ہے۔

پس یہاں مشاہدہ اس کا مکنّب ہے، اس لیے اس خبر کو غیر واقع کہیں گے۔ تیسرا استدلال عقلی، جیسے: دھوپ کو دیکھ کر گوآفتہ کو دیکھا نہ ہو اور نہ کسی نے اس کے طلوع کی خبر دی (مگر چوں کہ معلوم ہے کہ دھوپ کا وجود موقوف ہے طلوع آفتہ پر اس لیے) عقل سے پہچان لیا کہ آفتہ بھی طلوع ہو گیا ہے۔ ان تینوں واقعات میں وجود کا حکم تو مشترک ہے، لیکن محسوس صرف ایک واقع ہے اور باقی دو غیر محسوس ہیں۔ تو ثابت ہوا کہ یہ ضرور نہیں کہ جس امر کو واقع کہا جاوے وہ محسوس بھی ہو اور جو محسوس نہ ہو اس کو غیر واقع کہا جاوے۔ مثلاً: نصوص نے خبر دی ہے کہ ہم سے جہت فوق میں سات اجسام عظام ہیں کہ ان کو آسمان کہتے ہیں۔ اب اگر اس نظر آنے والے نیلگوں خیمہ کے سبب وہ ہم کو نظر نہ آتے ہوں تو یہ لازم نہیں کہ صرف محسوس نہ ہونے سے ان کے وقوع کی لفظی کردی جاوے بلکہ ممکن ہے کہ وہ موجود ہوں اور چوں کہ

مخبر صادق نے اس کی خبر دی ہے اس لیے اس کے وجود کا قائل ہونا ضروری ہو گا، جیسا اصول موضوعہ نمبر ۲ میں مذکور ہے۔

نمبر ۵: منقولات محسنہ پر دلیل عقلی محسن قائم کرنا ممکن نہیں، اس لیے ایسی دلیل کا مطالبہ بھی جائز نہیں۔

شرح: نمبر ۳ میں بیان ہوا ہے کہ واقعات کی ایک قسم وہ ہے جن کا وقوع مخبر صادق کی خبر سے معلوم ہوتا ہے۔ منقولات محسنہ سے ایسے واقعات مراد ہیں اور ظاہر ہے کہ ایسے واقعات پر دلیل عقلی محسن سے استدلال ممکن نہیں، جیسا نمبر ۳ کی قسم سوم میں ممکن ہے، مثلاً: کسی نے کہا کہ سکندر اور دارا، دو بادشاہ تھے، اور ان میں جنگ ہوئی تھی۔ اب کوئی شخص کہنے لگے کہ اس پر کوئی دلیل عقلی قائم کرو، تو ظاہر ہے کہ کوئی کتنا ہی بڑا فلسفی ہو لیکن بجز اس کے اور کیا دلیل قائم کر سکتا ہے کہ ایسے دو بادشاہوں کا وجود اور مقاتلہ کوئی امر محال تو ہے نہیں بلکہ ممکن ہے، اور اس ممکن کے وقوع کی معنیت مورخین نے خبر دی ہے، اور جس ممکن کے وقوع کی مخبر صادق خبر دیتا ہے اس کے وقوع کا قائل ہونا واجب ہے، جیسا نمبر ۲ میں مذکور ہوا، اس لیے اس واقعہ کا قائل ہونا ضرور ہے۔

اسی طرح قیامت کا آنا، اور سب مُردوں کا زندہ ہو جانا، اور نئی زندگی کا دور شروع ہونا،

۱ تاریخ کی بناقل پر ہے، کیوں کہ واقعات کی بناقل پر ہے۔ دنیا میں جتنے کاروبار ہوتے ہیں ان سب کی بناقل پر ہے، بلکہ یہ کہہ دینا بھی غلط نہ ہو گا کہ عقل کوئی دخل نہیں، مثلاً: فلاں جگہ فلاں چیز کا کارخانہ ہے، فلاں جگہ فلاں چیز ستی ملتی ہے، ان سب کی بناقل پر ہے۔ بعض ناس بھجو کہتے ہیں کہ جو چیز محسوسات سے معلوم ہواں کے مطابق کرنا عقل کے مطابق کرنا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ جو چیز صحیح ذریعہ سے معلوم ہواں پر عمل کرنا عقل کے مطابق کرنا ہے، اور ذریعہ صحیح میں نقل بھی شامل ہے، صرف مشاہدہ نہیں۔

حضرت آدم ﷺ پیدا ہوئے تھے یا نہیں۔ بھلایہاں مشاہدہ کیا تعلق؟ افلاطون کا مشاہدہ نہیں کیا پھر کیوں مانتے ہو؟ زید بکر کا بیٹا ہے اس کا تعلق مشاہدہ سے کیا ہے؟ بہر حال معلوم ہو گیا کہ نقل بھی ذریعہ ہے صحیح بات کے مان لینے کا بشرطیکہ مخبر صادق خرد ہے۔

۲ فلسفی بھلی کے اس مستری کی طرح ہیں جو بھلی بنانا جانتے ہیں، مگر یہ نہیں جانتے کہ کرنٹ کہاں سے آ رہا ہے۔

ایک واقعہ منقول محض بالفسیر المذکور ہے تو اس کے دعویٰ کرنے والے سے کوئی شخص دلیل عقلی محض کا مطالبہ نہیں کر سکتا، اتنا کہہ دینا کافی ہو گا کہ ان واقعات کا محال عقلی ہونا کسی دلیل سے ثابت نہیں گو سمجھ میں نہ آوے، کیوں کہ ان دونوں کا ایک ہونا صحیح نہیں، جیسا نمبر ۱ میں بیان ہوا ہے۔ پس ممکن ہے، اور اس امر ممکن کے وقوع کی ایسے شخص نے خبر دی ہے جس کا صدق دلائل سے ثابت ہے، اس لیے حسب نمبر ۲ اس کے وقوع کا قائل ہونا واجب ہو گا۔ اور اگر ایسے واقعات کی کوئی دلیل عقلی محض بیان کی جاوے گی، حقیقت اس کی رفع استبعاد ہو گا جو متدل کا تبرع محض ہے اس کے ذمہ نہیں۔

نمبر ۳: نظیر اور دلیل جس کو آج کل ثبوت کہتے ہیں ایک نہیں، اور مدعی سے دلیل کا مطالبہ جائز ہے، مگر نظیر کا مطالبہ جائز نہیں۔

شرح: مثلاً: کوئی شخص دعویٰ کرے کہ شاہ جارج پنجم نے تخت نشینی کا دربار دہلی میں منعقد کیا، اور کوئی شخص کہے کہ ہم توجہ مانیں گے جب کوئی اس کی نظیر بھی ثابت کرو کہ اس کے قبل کسی اور بادشاہ انگلستان نے ایسا کیا ہو، اور اگر نظیر نہ لاسکو تو ہم اس واقعہ کو غلط سمجھیں گے۔ تو کیا اس مدعی کے ذمے کسی نظیر کا پیش کرنا ضرور ہو گا، یا یہ کہنا کافی ہو گا کہ گواں کی نظیر ہم کو معلوم نہیں لیکن ہمارے پاس اس واقعہ کی دلیل صحیح موجود ہے کہ مشاہدہ کرنے والے آئے ہیں، یا اگر مقام گفتگو پر کوئی مشاہدہ کرنے والا نہ ہو تو یوں کہنا کافی ہو گا کہ اخباروں میں چھپا ہے۔ کیا اس دلیل کے بعد پھر اس واقعہ کے ماننے کے لیے نظیر کا بھی انتظار ہو گا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص دعویٰ کرے کہ قیامت کے روز ہاتھ پاؤں کلام کریں گے تو اس سے کسی کو نظیر مانگنے کا حق نہیں اور نہ نظیر پیش نہ کرنے پر کسی کو اس کی تکذیب کا حق حاصل ہے۔ البتہ دلیل کا قائم کرنا اس کے ذمے ضروری ہے، اور چوں کہ وہ منقول محض ہے اس لیے حسب نمبر ۵ اس قدر استدلال کافی ہے کہ اس کا محال ہونا ثابت نہیں، اور مجرّد صادق نے اس کے وقوع کی خبر دی ہے، لہذا اس کے وقوع کا اعتقاد واجب ہے۔ البتہ اگر متدل کوئی نظیر بھی پیش کر دے تو یہ اس کا تبرع و احسان ہے، مثلاً: گراموفون کو اس کی نظیر میں پیش کر دے کہ باوجود جماد محض ہونے کے اس سے کس طرح الفاظ ادا ہوتے ہیں۔ آج کل یہ ظلم ہے کہ نو تعلیم یافتہ منقول کی نظیر

مانگتے ہیں، سو مجھ لیں کہ یہ الزام مالا ملزم ہے۔

نمبر ۷: دلیل عقلی نقلي میں تعارض کی چار صورتیں عقلائی محتمل ہیں:

ایک یہ کہ دونوں قطعی ہوں، اس کا کہیں وجود نہیں، نہ ہو سکتا ہے، اس لیے کہ صادقین میں تعارض محال ہے۔

دوسرے یہ کہ دونوں ظنی ہوں، وہاں جمع کرنے کے لیے گوہرو میں صرف عن الظاہر کی گنجائش ہے، مگر لسان کے اس قاعدہ سے کہ اصل الفاظ میں حمل علی الظاہر ہے نقیل کو ظاہر پر رکھیں گے اور دلیل عقلی کی دلالت کو جھت نہ سمجھیں گے۔

تیسرا یہ کہ دلیل نقلي قطعی ہو اور عقلی ظنی ہو، یہاں یقیناً نقلي کو مقدم رکھیں گے۔

چوتھے یہ کہ دلیل عقلی قطعی ہو اور نقلي ظنی ہو شوتاً دلالت، یہاں عقلی کو مقدم رکھیں گے، نقلي میں تاویل کریں گے۔ پس صرف یہ ایک موقع ہے درایت کی تقدیم کا روایت پر، نہ یہ کہ ہر جگہ اس کا دعویٰ یا استعمال کیا جاوے۔

شرح: دلیل عقلی کا مفہوم ظاہر ہے، اور دلیل نقلي مخبر صادق کی خبر کو کہتے ہیں جس کا بیان

نمبر ۸: میں ہوا ہے، اور تعارض کہتے ہیں دو حکموں کا ایک دوسرے کے ساتھ اس طرح خلاف ہونا کہ ایک کے صحیح ماننے سے دوسرے کا غلط ماننا ضروری ہو، جیسے: ایک شخص نے بیان کیا کہ آج زید دس بجے دن کو دہلی کی ٹرین میں سوار ہو گیا۔ دوسرے نے بیان کیا کہ آج گیارہ بجے زید میرے پاس میرے مکان میں آ کر بیٹھا رہا۔ اس کو تعارض کہیں گے، چوں کہ تعارض میں ایک کے صحیح ہونے کے لیے دوسرے کا غلط ہونا لازم ہے، اس لیے دو صحیح دلیلوں میں کبھی تعارض نہ ہو گا۔ اور جب دو دلیلوں میں تعارض ہو گا، اگر وہ دونوں قابل تسلیم ہیں تو ایک میں کچھ تاویل کریں گے یعنی اس کو اس کے ظاہری مدلول سے ہٹا دیں گے، اور اس طور سے اس کو بھی مان لیں گے اور دوسری کو اس کے ظاہر پر رکھ کر اس کو مانیں گے، اور اگر ایک قابل تسلیم اور ایک غیر قابل تسلیم ہے تو ایک کو تسلیم دوسرے کو رَد کر دیں گے، مثلاً: مثال مذکور میں اگر ایک راوی معتبر اور دوسرا غیر معتبر ہے تو معتبر کے قول کو تسلیم اور غیر معتبر کے قول کو رَد کر دیں گے۔ اور اگر دونوں معتبر ہیں تو دوسرے قرآن سے جانچ کر کے ایک کے قول کو مانیں

گے، دوسرے کے قول میں کچھ تاویل کر لیں گے، مثلاً: اور شہادتوں سے بھی ثابت ہوا کہ زید دہلی نہیں گیا تو یوں کہیں گے کہ اس کو شبہ ہوا ہوگا، یا سوار ہو کر پھر واپس آگیا ہوگا اور اس کو واپسی کی اطلاع نہیں ہوئی۔ و نحو ذلك!

جب یہ قاعدہ معلوم ہو گیا تو اب سمجھنا چاہیے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دلیل نقی و عقلی میں ظاہر اتعارض ہوتا ہے تو اسی قاعدہ کے موافق یہ دلیلیں گے کہ

الف: دونوں دلیلیں قطعی و یقینی ہیں یا

ب: دونوں ظنی ہیں یا

ج: نقی قطعی ہے اور عقلی ظنی یا

د: عقلی قطعی ہے اور نقی ظنی خواہ ثبوت یا دلالۃ۔ یعنی نقی کے ظنی ہونے کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ ثبوت ظنی ہو یعنی مثلاً: کوئی حدیث ہے جس کا ثبوت سند متواتر یا مشہور سے نہیں۔

دوسرے یہ کہ دلالۃ ظنی ہو گو ثبوت قطعی ہو یعنی مثلاً: کوئی آیت ہے کہ ثبوت تو اس کا قطعی ہے، مگر اس کے دو معنی ہو سکتے ہیں اور ان میں سے جس معنی کو بھی لیا جاوے گا اس آیت کی دلالۃ اس معنی پر قطعی نہیں، یہ معنی ہیں دلالۃ ظنی ہونے کے۔ یہ چار صورتیں تعارض کی ہوئیں۔

پس صورت **الف** کہ دونوں ثبوت یا دلالۃ قطعی ہوں اور پھر متعارض ہوں، اس کا وجود محال ہے، کیوں کہ دونوں جب یقیناً صادق ہیں تو دو صادق میں تعارض کیسے ہو سکتا ہے جس میں دونوں کا صادق ہونا غیر ممکن ہے۔ کوئی شخص قیامت تک اس کی ایک مثال بھی پیش نہیں کر سکتا۔

اور صورت **ب** میں چوں کہ دلیل نقی مظنوں الصدق کے مانے کے وجوب پر دلائل صحیحہ قائم ہیں جو اصول و کلام میں مذکور ہیں، اور دلیل عقلی مظنوں الصدق کے مانے کے وجوب پر کوئی دلیل صحیح قائم نہیں، اس لیے اس وقت دلیل نقی کو مقدم رکھیں گے اور دلیل عقلی کو غلط سمجھیں گے، اور اس کا مظنوں ہونا خود یہی معنی رکھتا ہے کہ ممکن ہے کہ غلط ہو۔ تو اس کے غلط ماننے میں بھی کسی حکم عقلی کی مخالفت نہیں کی گئی، اور اگرچہ اس صورت میں دلیل نقی کے مانے

کی یہ بھی ایک صورت ہو سکتی تھی کہ اس کے ظاہری معنی سے اس کو پھیر لیتے، مگر چوں کہ تاویل بلا ضرورت خود منوع ہے اور یہاں کوئی ضرورت تھی نہیں، اس لیے اس طریق کا اختیار کرنا شرعاً ناجائز اور بدعت اور عقلًا غیر مستحسن ہے، جیسا اور غیر مستحسن ہونے کی وجہ بیان کردی گئی بقولہ: ”اس کا مظنوں ہونا“، ای قولہ: ”مخالفت نہیں کی گئی۔“

اور صورت **ج** کا حکم بدرجہ اولیٰ مثل صورت **ب** کے ہے، کیوں کہ جب دلیل نقلي باوجود
ظني ہونے کے عقلني سے مقدم ہے تو دلیل نقلي قطعی تو بدرجہ اولیٰ عقلني پر مقدم ہو گی۔
اور صورت **د** میں دلیل عقلی کو تو اس لیے نہیں چھوڑ سکتے کہ قطعی الصحیح ہے، اور نقلي گونجني
ہے مگر چوں کہ نقلي ظني کے قبول کے وجوب پر بھی دلائل صحیحہ قائم ہیں، جیسا: صورت **ب** میں
بیان ہوا، اس لیے اس کو بھی نہیں چھوڑ سکتے۔

پس اس صورت میں نقلي ظني میں تاویل کر کے اور عقل کے مطابق کر کے اس کو قبول
کریں گے، اور یہی خاص موقع ہے اس دعوے کا کہ درایت^۱ مقدم ہے روایت پر، اور صورت
ب و ج میں دعویٰ واستعمال جائز نہیں۔ جب مدل و مفضل دونوں صورتوں میں اس کا بیان
ہو چکا، اور ایک پانچویں اور چھٹی صورت اور نکل سکتی تھی کہ دلیل نقلي ظني اور عقلی وہی و خیالی ہو،
یا دلیل نقلي قطعی اور عقلی وہی و خیالی ہو، مگر ان کا حکم بہت ہی ظاہر ہے کہ نقلي کو مقدم اور عقلی کو
متروک کہا جاوے گا، کیوں کہ جب عقلی باوجود مظنوں ہونے کے مؤخر و متروک ہے تو وہی و
خیالی تو بدرجہ اولیٰ۔ اس کی نظریہ کا صورت **ج** کے حکم میں بیان ہوا ہے۔ یہ تفصیل ہے تعارض
بین الدلائل العقلیہ والنقليہ کے حکم کی۔ یہاں سے نقلي ظاہر ہو گئی ان لوگوں کی جو مطلقاً
دلیل عقلی کو اصل اور نقل کو تابع قرار دیتے ہیں گو وہ عقلی ظني بھی نہ ہو محض وہی و خیالی ہو، اور
گو وہ نقلي قطعی ہی ہو۔ مثال صرف **ب** اور **د** کی ذکر کرتا ہوں کیوں کہ صورت **الف** تو واقع ہی
نہیں ہو سکتی، اور **ج** کا حکم مثل **ب** کے بدرجہ اولیٰ ہونا مذکور ہو چکا، اس لیے ان ہی دو کی مثالیں
کافی ہیں۔

مثال ب آفتاب کے لیے حرکت اینیہ ثابت ہے، بظاہر قوله تعالیٰ: **وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ**

^۱ درایت سے مراد دلیل عقلی۔

اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالقَمَرَ كُلُّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٥٥﴾ اور بعض حکماً آفتاب کی حرکت صرف محور پر مانتے ہیں، جس پر کوئی دلیل قطعی قائم نہیں۔ پس حرکت اینیہ کا قائل ہیں اور بعض حکما کے قول کا ترک کر دینا واجب ہوگا۔

مثال دلائل عقلیہ قطعیہ سے ثابت ہے کہ آفتاب زمین سے منفصل ہے، اپنی حرکت کی کسی حالت میں زمین سے اس کا مسٹ نہیں ہوتا۔ اور قرآن مجید کے ظاہر الفاظ: ﴿وَجَدَهَا تَغْرِبُ فِي عَيْنِ حَمِّةٍ﴾ سے قبل غور متوجه ہو سکتا ہے کہ آفتاب ایک کچھ کے چشمہ میں غروب ہوتا ہے، اور یہ ظاہر محمول ہو سکتا ہے وجدان فی بادی انتظر پر۔ پس آیت کو اس پر محمول کیا جاوے گا۔ یعنی دیکھنے میں ایسا معلوم ہوا کہ گویا ایک چشمہ میں غروب ہو رہا ہے، جس طرح سمندر کے سفر کرنے والوں کو ظاہر نظر میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا آفتاب سمندر میں غروب ہو رہا ہے۔ واللہ اعلم!

انتباہ اول:

متعلق حدوث مادہ

سائنس کے اتباع و اعقاد سے مسلمانوں کو عقیدہ توحید میں، جو کہ اساس عظم اسلام کا ہے، دوخت غلطیاں واقع ہوئیں، اور ان غلطیوں کے سبب یہ معتقدین نہ سائنس کے پورے تبع رہے اور نہ اسلام کے۔ چنانچہ عن قریب معلوم ہوتا ہے۔ ایک غلطی تو یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی صفتِ مخصوصہ قدم میں ایک دوسری چیز کو شریک کیا، یعنی مادہ کو بھی قدیم مانا۔ اور حکماء یونانیتین بھی اس غلطی میں شریک ہیں، مگر ان کے پاس تو کچھ ٹوٹی پھوٹی دلیل بھی تھی گواں میں ایک لفظی تلپیس سے کام لیا گیا ہے۔ چنانچہ ہدایتِ الحکمة وغیرہ میں وہ دلیل بھی مذکور ہے، اور احقر نے درایتِ الحصمة میں اس کا باطل ہونا بھی دھلا دیا ہے اور اہل سائنس^۱ متعارف کے پاس اس درجے کی بھی کوئی دلیل نہیں۔

مثل دیگر دعاویٰ کے اس میں بھی محض تجھیں کی حکمت سے کام لیا ہے، یعنی یہ خیال کیا ہے کہ یہ سب مکونات موجودہ اگر محض معدوم تھیں تو عدم محض سے وجود ہو جانا سمجھ میں نہیں آتا، لیکن خوب غور کرنا چاہیے کہ کسی چیز کا سمجھ میں نہ آنا کیا اس کے باطل ہونے کی دلیل بن سکتی ہے۔ سمجھ میں تو یہ بھی نہیں آتا کہ ایک ایسی موجود چیز یعنی مادہ جس کے تمام انسائے وجود یعنی تغیرات مادی میں سے ہر تغیر مسبوق بالعدم ہے، اس کا نفس وجود مسبوق بالعدم نہ ہو، آخر ان وجودات اور اس وجود میں فرق کیا ہے؟

پس سمجھ میں نہ آنا تو قدم اور عدم قدم میں مشترک، اور قدم میں اتنی اور افزونی ہے کہ اس کے بطلان پر خود مستقل دلیل بھی قائم ہے اور وہ دلیل سائنس حال کے مقابلے میں تو بہت

^۱ آج کل بعض کچھ فہم اہل سائنس سے معروب ہیں، لیکن حضرت تھانوی رض محقق تھے، وہ خوب جانتے تھے کہ اہل سائنس کی پہ نسبت فلاسفہ کی بات وزنی ہوتی ہے، یہاں حضرت تھانوی رض نے اس حقیقت کو بھی بے نقاب کر دیا ہے۔

آسمی سے چلتی ہے، اور تھوڑے ہی عمل سے سائنس قدیم کے مقابلے میں بھی کام دیتی ہے۔ وجہ یہ کہ سائنس حال میں مادہ قدیمہ کو ایک مدت تک صورت جسمیہ سے خالی مانا گیا ہے۔ اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ مادہ کا تجربہ صورت سے محال ہے، کیوں کہ مادہ کی حقیقت ایک شے کا وجود بالقولہ ہے، اور جس سے فعلیت ہوتی ہے وہ صورت ہے، اور ظاہر ہے کہ وجود بالقولہ قابلیت وجود کی ہے۔ پس مادہ کو بلا صورت کے موجود کہنا درحقیقت اجتماع تنافیین کا قائل ہونا ہے کہ وجود با فعل ہے بھی اور وجود با فعل نہیں بھی ہے۔ پس اس کا مقتضائو یہ ہے کہ خود مادہ موجود ہی نہ ہوتا، بقدم چر سد۔

اور اگر فلسفہ قدیم کے اتباع سے مادہ میں کوئی صورت بھی مان لی جاوے تو یہ ظاہر ہے کہ کوئی صورت جسمیہ بدون صورت نوعیہ کے، اور کوئی صورت نوعیہ بدون صورت شخصیہ کے متحقق نہیں ہو سکتی۔ پس جب کوئی صورت اس مادہ میں مانی جاوے گی، لامحالہ وہاں صورت شخصیہ بھی ہو گی، اور صورت شخصیہ میں تبدل ہوتا رہتا ہے۔ پس جب صورت شخصیہ متاخرہ اس پر آئی، دو حال سے خالی نہیں، یا تو پہلی صورت شخصیہ بھی باقی رہے گی، یا زائل ہو جاوے گی، اگر باقی رہی تو شخص ہونا صورت شخصیہ سے ہے، جب دو صورت شخصیہ ہوئیں تو وہ دو شخص ہو گئے۔ پس لازم آیا کہ شخص واحد دو شخص ہو جاوے اور یہ محال ہے۔ اگر زائل ہو گئی تو وہ قدیم نہ تھی اس لیے کہ قدیم کا زوال ممتنع ہے۔ پس وہ حادث ہوئی، اور اس سے پہلے جو صورت شخصیہ تھی اسی دلیل سے وہ بھی حادث ہو گئی۔ پس جب تمام افراد صورت شخصیہ کے حادث ہوئے تو مطلق صورت شخصیہ بھی حادث اور مسبوق بالعدم ہوئی، اور جب وہ معدوم ہو گئی، اس وقت صورت نوعیہ معدوم ہو گئی، اور اس کے معدوم ہونے سے صورت جسمیہ^۱ معدوم ہو گئی، اور اس کے معدوم ہونے سے مادہ معدوم ہو گا۔ پس قدم باطل ہوا۔ اور عدم سے وجود میں آتا جو سمجھ میں نہیں آتا اس کا نام استبعاد ہے استحالہ نہیں، اور مستبعادات وقوع سے آبی^۲ نہیں، اور ان دونوں میں خلط ہونا بہت سی غلطیوں کا سبب ہے۔ اور اس سے یہ تو معلوم ہو گیا کہ عقیدہ قدیم^۳ دو جو ہر اس میں اس طرح ملے ہوں کہ ایک محل ہو رہا ہو، دوسرا حال ہو رہا ہو۔ جو جو محل ہو رہا ہے اس کا نام ہیوی، اور جو جو حال ہو رہا ہے اس کا نام صورت جسمیہ ہے۔ آبی یعنی انکار کرنے والا۔

ماڈہ اسلام کے خلاف ہے اور سائنسیں حال کے، اس لیے کہ اہل سائنس خود خدا ہی کے قائل نہیں۔ اس لیے میں نے کہا تھا کہ یہ تبعین دونوں کے خلاف ہوئے۔ اور حقیقت میں اگر غور صحیح کیا جاوے قدم ماڈہ کے مانتے ہوئے پھر خود صانع ہی کی ضرورت نہیں رہتی، کیوں کہ جب اس کی ذات اس کے وجود کی علت ہے تو وہ واجب الوجود ہو گیا، اور ایک واجب الوجود کا دوسرے واجب الوجود کی طرف محتاج ہونا خود خلافِ عقل ہے۔

جو تعلق حق تعالیٰ کا اپنی صفات اور افعال سے ہے، وہی تعلق اس کا اپنی صفات حرکت و حرارت، اور اپنے افعال تنوعات وغیرہ سے ہو سکتا ہے۔ پس خداۓ برحق کا قائل ہونا خود موقوف ہے حدوث ماڈہ پر، اور اگر قدیم بالذات اور قدیم بالزمان میں فرق نکالا جاوے تو اس کی گفتگو فلاسفہ قدیم سے علم کلام قدیم میں طے ہو چکی ہے۔ چوں کہ اس وقت کے فلاسفہ اس کے قائل نہیں، اس لیے اس سے طی کش^۱ کیا جاتا ہے۔ اور اگر کوئی شخص اجزائے ماڈہ کو معصورت قدیم مانے، اور اس صورت کو صورت متأخرہ کے ساتھ بھی مجتہم مانے اس طرح سے کہ وہ بے شکل چھوٹے چھوٹے ذریوں کے تھا، جن میں قسمت عقلیہ و وہمیہ ممکن ہے، مگر قسمت فکیہ ممکن نہیں۔

جبیسا دی مقراطسن بھی ایسے اجزا کا قائل ہوا ہے۔ یا اس کو معصورت متصل واحد مان کر اس میں اجزائے تحلیلیہ کا قائل ہو تو ہم پوچھتے ہیں کہ اگر یہ ذرات یا اجزا قدیم ہوں گے تو اس وقت متحرک تھے یا ساکن؟ اگر متحرک تھے تو حرکت ان کی قدیم تھی، اور اگر ساکن تھے تو ان کا سکون قدیم تھا۔ اور اس وقت ہم بعض اجسام کو متحرک دیکھتے ہیں جس کی حرکت سے وہ اجزا بھی متحرک ہیں جس سے سکون زائل ہو گیا، اور بعض اجسام کو ہم ساکن دیکھتے ہیں جس کے سکون سے وہ اجزا بھی ساکن ہیں۔

بہر حال حرکت و سکون دونوں کے زوال کا مشاہدہ کر رہے ہیں، اور قدیم کا زائل ہونا محال ہے۔ پس ان اجزا کی حرکت یا سکون کا قدیم ہونا محال ہوا، اور اجزا ان دو سے خالی نہیں ہو سکتے۔ پس ثابت ہو گیا کہ خود وہ اجزا بھی قدیم نہیں ہیں۔ اور اگر ماڈہ کے حدوث پر حق

^۱ طی کش یعنی پہلوتی۔

تعالیٰ کا تصرف فی العدم سمجھ میں نہیں آتا تو اول تو محض استبعاد و قیاس الغائب علی الشاہد ہے اور پھر یہی کب سمجھ میں آتا ہے کہ ایک متغیر چیز قدیم ہو۔ پس سمجھ میں نہ آنا دونوں میں مشترک ہوا، اس لیے یہ بھی قابلٰ احتجاج نہیں، غرض قدم بلا غبار (بلا شبه) باطل و محال رہا۔ اور اگر ہم ان سب دلائل سے قطع نظر کر کے قدم کو محال نہ بھی کہیں گے وہ وجود قدم کی بھی کوئی دلیل نہیں تو قدم و عدم دونوں علی سبیل التساوی محتمل رہیں گے۔ پس اس صورت میں عقلانی دونوں شقوقوں کا قائل ہونا ممکن رہے گا، لیکن ایسے امور میں جو مکمل الطرفین ہوں۔

اگر مجرّد صادق ایک شق کو متعین فرمادے تو اس کا قائل ہونا واجب ہو جاتا ہے۔ اور یہاں حدوث کی شق کو متعین فرمادیا ہے۔ قال تعالیٰ: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ﴾ ^۱ و قال رسول اللہ ﷺ: ﴿كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ﴾ ^۲ پس نقطی طور پر بھی اس کا قائل ہونا واجب ہو گا۔

یہ پہلی غلطی کا بیان تھا اور وہ دوسری غلطی آگے آتی ہے۔

انتباہ دوم:

متعلق تعمیم قدرتِ حق

پہلی مذکور غلطی کا حاصل خداۓ تعالیٰ کی ایک مخصوص صفت کا دوسرے کے لیے اثبات تھا۔ اور اس دوسری غلطی کا حاصل خداۓ تعالیٰ کی ایک صفت کمال کو خداۓ تعالیٰ سے نفی کر دینا ہے، اور وہ صفت کمال عوم قدرت ہے، کیوں کہ اس زمانہ کے نو تعلیم یافتہوں کی زبان

سائنس کے اتباع سے مسلمانوں میں دو غلطیاں واقع ہو گئی ہیں، پہلی غلطی کا بیان ہو چکا، اب یہاں دوسری غلطی کا بیان ہے۔ دوسری غلطی یہ ہے کہ خداۓ تعالیٰ کی ایک صفت کمال (عوم قدرت) کی نفی کرنا۔

نوتھیم یافتہ کہتے ہیں کہ خلاف فطرت کوئی امر واقع نہیں ہو سکتا، اور اس طرح میجرات وغیرہ کا انکار کر دیتے ہیں۔ مثلاً نے تعلیم یافتہ لوگوں کا دعویٰ ہے جو کہ اور معلوم ہو چکا ہے کہ خلاف فطرت کوئی امر واقع نہیں ہو سکتا۔ وہ کہتے ہیں کہ آگ کی فطرت جلا دینا ہے۔ لہذا یہ واقع غلط ہے کہ حضرت ابراہیم ﷺ کو آگ نے نہیں جلا یا۔

جواب اول: بات یہ ہے کہ آگ کے بھی احوال واقع کو یہ لوگ نہیں جانتے، موجودہ سائنس دان یہاں تک پہنچ ہیں کہ ایک خاص قسم کی گیس اگر آگ سے نکال لی جائے تو آگ نہیں جلتی ہے۔

بہر حال اتنا تو ثابت ہوا کہ کچھ حالات ایسے بھی ہیں جن میں آگ نہیں جلتی ہے، لیکن پوری حقیقت تک یہ سائنس دان نہیں پہنچ، سائنس دان اس گیس کو موثر حقیقی سمجھ بیٹھے، حالاں کہ موثر حقیقی اللہ تعالیٰ ہے۔ خلاصہ یہ کہ حالات واقعی اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی جان نہیں سکتا، اس لیے کسی کے حالات واقعی ہم اس وقت جان سکیں گے جب اللہ تعالیٰ بتاوے۔ لہذا حال بھی وہی قرار پائے گا جس کو اللہ تعالیٰ قرار دیدے۔

نوتھیم: اصل میں فلسفی اللہ تعالیٰ ہے۔ اللہ تعالیٰ کے علاوہ اور کوئی فلسفی نہیں قرار پاسکتا، اس لیے اس کو حکیم مطلق کہتے ہیں۔

جواب نمبر ۱: یہ دعویٰ ہے نہ کہ دلیل۔ دلیل جب طلب کرتے ہیں تو وہ یہ کہتے ہیں کہ ہم نے کبھی ایسا نہیں دیکھا۔ قاعدہ ہے کہ کسی چیز کا کسی کے مشاہدے میں نہ آنا اس کے عدم وجود کی دلیل نہیں۔

اگر کسی نے امر یا کانہ دیکھا ہو تو کیا اس سے یہ ثابت ہو جائے گا کہ امر یا کانہ موجود نہیں ہے۔

جواب نمبر ۲: یہ دعویٰ ہے نہ کہ دلیل، دلیل جب طلب کرتے ہیں تو وہ یہ کہتے ہیں کہ ہم نے کبھی ایسا نہیں دیکھا۔

اور فلم پر یہ جملہ جاری دیکھا جاتا ہے کہ خلاف فطرت کوئی امر واقع نہیں ہو سکتا، اور اس کی دو تقریبیں کی جاتی ہیں، کبھی عقلی رنگ میں اور کبھی نقیٰ پیرایہ میں۔ عقلی رنگ یہ ہے کہ مثلاً: ہم دیکھتے ہیں کہ آگ ہمیشہ جلاتی ہے، کبھی اس کے خلاف نہیں دیکھا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بچہ ماں باپ سے پیدا ہوتا ہے، کبھی اس کے خلاف نہیں دیکھا۔ پس اس قاعدہ کے خلاف جو ہو گا وہ محال ہے۔ اور اسی بنا پر مجرمات سے کہ خوارق عادت ہیں انکار کر دیا، بعض سے تو صریح کہ اس حکایت ہی کی تکذیب کر دی، اور جہاں واقعہ کی تکذیب بوجہ منصوص قطعی ہونے کے نہ ہو سکی وہاں در پرده انکار کیا کہ تاویل باطل سے کام لیا۔ اور جب مجرمات کے ساتھ یہ معاملہ کیا

= یہ دلیل ہو نہیں سکتی، اس لیے کہ اس کا حاصل استقراء ناقص ہے۔ استقراء ناقص مفید نہ ہوتا ہے۔ جہاں اقویٰ دلیل معارض نہ ہو، جو چیز مفید نہ ہو، اس میں جانب مخالف کے امکان کی نقیٰ ثابت نہیں ہو سکتی۔ لہذا یہاں اس کی نقیٰ امکان ثابت نہیں ہے کہ خلاف فطرت کوئی امر واقع ہو سکتا ہے۔ اور کوئی مستقل دلیل لایے جس سے اس کی نقیٰ ہو جائے کہ خلاف فطرت کوئی امر واقع ہو سکتا ہے لہذا نقیٰ امکان کے لیے مستقل دلیل درکار ہے۔

چون کہ نقیٰ امکان (خلاف فطرت کوئی امر واقع نہ ہو سکتا) پر کوئی مستقل دلیل موجود نہیں ہے اور خلاف فطرت بات کے واقع ہو جانے پر دلیل قوی موجود ہے۔ لہذا قویٰ کو تسلیم کرنا ضروری ہو گا، اور اس کے مقابلہ میں جو نہ ہو جائے اس کا کوئی اثر نہ رہے گا۔

نوت: اس کی چند مثالیں کہ جس سے یہ پتا چلے کہ استقراء کبھی بھی کامل نہیں ہوتا:

الف: زید نے بہت سے انسانوں پر نظر کی کہ جس کے یہاں بچہ ہوا انسان پیدا ہوا۔ زید نے یہ قاعدہ کلیہ نکال لیا کہ انسان کے یہاں انسان ہی پیدا ہوتا ہے، حالاں کہ دیکھا گیا ہے کہ انسان کے یہاں کبھی بندر بھی پیدا ہوتا ہے، کبھی اور دوسرے جانور بھی پیدا ہوتے ہیں۔ لہذا یہ استقراء ناقص قرار پایا۔

ب: بہت سی چیزوں کو دیکھا کہ دور سے دیکھنے سے چھوٹی نظر آتی ہیں۔ پس جزئیات سے کلیہ نکال لیا کہ ہر چیز دور سے دیکھنے میں چھوٹی نظر آتی ہے، اس کو استقراء تام سمجھا مگر حقیقت میں استقراء تام یہ بھی نہ تھا، کیوں کہ آگ دور سے دیکھنے میں زیادہ نظر آتی ہے۔

جواب نمبر ۳: محال عقلی اور چیز ہے، محال عادی اور چیز ہے۔ لوگ محال عادی کو محال عقلی سمجھ لیتے ہیں۔ نقیٰ دلیل نے تعلیم یا نتہی یہ ذکر کرتے ہیں: **(وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةَ اللَّهِ تَبَدِّيَّاً)** (الاحزاب: ۶۲) سنت سے ہر سنت مراد نہیں خاص سنت مراد ہے جو بے قرینہ سیاق و سبق خاص امور میں جن کا حاصل حق کا غالبہ ہے، باطل ہے۔

تو کراماتِ اولیا تو کسی شمار میں نہیں۔ اور مبینی اس تمام کا وہی اعتقادِ استحالة خلاف فطرت ہے۔ صاحبو! ظاہر ہے کہ یہ استحالة ایک دعویٰ ہے، دعوے کے لیے دلیل کی حاجت ہے۔ مخفی یا امر دلیل ہونے کے قابل نہیں کہ ہم نے کبھی ایسا نہیں دیکھا، اس لیے کہ اس کا حاصل استقرای ہے اور استقرای میں چند جزئیات کا مشاہدہ ہوتا ہے، ان سے دوسری جزئیات پر استدلال کرنا قطعی نہیں ہو سکتا۔ البتہ مرتبہ ظن میں دوسری جزئیات کے لیے بھی اس حکم کو ثابت کہہ سکتے ہیں، لیکن یہ ظن وہاں جھٹ ہو گا جہاں اس سے اقویٰ دلیل اس کی معارض نہ ہو، اور وہاں بھی مخفی دوام کا حکم درجہ ظن میں ہو گا۔ دوام سے ضرورت یعنی سلب امکان عن الجایب الخالق ثابت نہیں ہو سکتا، نفی امکان کے لیے مستقل دلیل درکار ہے، اور جہاں اقویٰ دلیل معارض ہو

= باطل پر حق ہمیشہ غالب رہا ہے، اس میں تبدیلی نہیں ہو گی۔ اور اگر تبدیل کے فاعل میں عموم مراد لیا جائے تو تبدیل کا فاعل غیر اللہ ہے یعنی خداۓ تعالیٰ کے معمول کو کوئی دوسرا شخص نہیں بد سکتا۔

انگٹاہ دوم پر یہ لوگ ایک تیری دلیل دیتے ہیں جو مرکب ہے دو مقدمات سے، ایک مقدمہ عقلی اور ایک مقدمہ نقلی۔

مقدمہ عقلی: یہ کہ عادت اللہ ایک وعدہ فعلی ہے۔

مقدمہ نقلی: اور نص سے ثابت ہے کہ اللہ جو وعدہ کرتا ہے پورا کرتا ہے۔

ہم دیکھتے ہیں ہر سال بارش ہوتی ہے، لیکن کسی سال نہیں بھی ہوتی ہے، اگر عادت وعدہ تھا تو اس وعدہ کے خلاف کیوں ہوا؟

اعترض مغرض: یہ عادت کے خلاف اس لیے نہیں تھا کہ اصل عادت اسباب طبیعیہ پر آثار کا مرتب کرنا تھا۔ جب پانی والے بادل آسمان پر ہوں گے تب بارش ہو گی، جب بادل نہ ہوں گے بارش نہ ہو گی، عادت اللہ یہ ہے۔

جواب: اسباب طبیعیہ محتاج ہیں تصرف قدرت اور تعلق ارادہ کے۔ یہ ہمارے اور آپ کے درمیان مسلم ہے۔ چون کہ وجود خدا کے آپ بھی قائل ہیں، نتیجہ نکلا کہ قدرت و ارادہ سے تصرف کرنا اصل عادت ہے۔ لہذا اسباب طبیعیہ میں قدرت و ارادہ سے تصرف کرے گا۔

مغرض جو یہ کہتے ہیں کہ عادت وعدہ فعلی ہے، اس عادت کو اگر وہ وعدہ فعلی بھی قرار دے دیں تب بھی کوئی نقصان نہیں۔ مثلاً: پھر سے بچہ ہونا صورتی خلاف عادت ہے، لیکن حقیقتاً خلاف عادت نہیں، اس لیے کہ عادت کہتے ہیں قدرت و ارادے سے تصرف کرنے کو۔

وہاں اس ظن کا اتنا بھی اثر نہ رہے گا بلکہ اس اقویٰ پر عمل ہوگا۔ پس جب نفی امکان کی کوئی دلیل نہیں، اور دلیل اقویٰ جزئیات کے لیے اس حکم کے خلاف حکم ثابت ہونے پر قائم ہے پھر کیا وجہ کہ اس اقویٰ کو جحّت نہ سمجھا جائے، یا اس میں تاویل بعید کا ارتکاب کیا جاوے کیوں کہ تاویل میں صرف عن الظاہر ہوتا ہے، اس لیے بلا ضرورت اس کا ارتکاب نہیں کیا جاتا۔ اور یہاں ضرورت ہے نہیں پھر کیوں تاویل کی جاوے۔ ورنہ یوں تو ہر چیز میں ایسے احتمالات پیدا کر کے کسی عبارت، کسی شہادت کو جحّت نہیں کہا جاسکتا۔

دوسرا پیر ایس دعویٰ کی دلیل کا نقل ہے، وہ یہ کہ حق تعالیٰ نے فرمایا ہے: ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسْنَةَ اللّٰهِ تَبَدِّي لَا﴾ صاحبو! اس دلیل صحیح سے استدلال کا صحیح ہونا موقوف ہے دو امر پر۔ ایک یہ کہ سنت سے مراد ہر سنت ہے، دوسرے یہ کہ تبدیل کے فاعل میں عووم ہے، خدا اور غیر خدا دونوں کو شامل ہے، حالاں کہ دونوں دعووں پر کوئی دلیل نہیں، ممکن بلکہ واقع بھی ہے کہ سنت سے مراد بہ قرینہ سیاق و سبق خاص امور ہیں جو ان آیات میں مذکور ہیں، جن کا حاصل حق کا غلبہ ہے باطل پر خواہ بالبرہان یا بالسانان۔ اور اگر اس میں عووم لیا جاوے تو تبدیل کافاعل غیر اللہ ہے یعنی خدائے تعالیٰ کے معمول کو کوئی دوسرਾ شخص نہیں بدل سکتا، جیسے: دنیا میں بعض احکام شاہی میں کسی جماعت کی شورش وغیرہ بعض اوقات سنگ را ہو جاتی ہے۔ مقصود اس سے توثیق ہوگی وعدہ وعید کی۔ اور ایک تیسری تقریر اس مدعای کی اور بھی سئی گئی ہے جو مرکب ہے عقلیٰ نقلیٰ سے، وہ یہ کہ عادت اللہ ایک وعدہ فعلی ہے اور وعدے میں تبدیل بالنص محال ہے، پہلا مقدمہ عقلیٰ ہے، دوسرا نقلیٰ۔ سو دوسرہ مقدمہ تو بلا استثنہ صحیح ہے، لیکن پہلا مقدمہ مسلم نہیں۔

موسم بارش میں بارش ہوتے ہوئے جب کبھی اول بار اسکے باراں ہوا ہوگا جب تک کہ اس کی عادت بھی نہ تھی کیوں کہ عالم کا حادث ہونا پہلے ثابت ہو چکا ہے تو اگر وہ عادت وعدہ تھا تو اس وعدے میں خلاف کیسے ہو گیا۔ تنوعات سب حادث ہیں جب مادہ میں اول نوع پیدا ہوئی ہے اور مدت تک اسی نوع کے افراد پیدا ہوتے رہے تو یہی عادت ہو گئی

تھی پھر دوسری نوع کے افراد کیوں پیدا ہونے لگے خواہ بطور ارتقا، جیسا کہ اہل سائنس قائل ہیں یا بطور نشو جیسا کہ اہل حق کی تحقیق ہے۔ اگر کہا جاوے کہ یہ عادت کے خلاف اس لیے نہیں تھا کہ اصل عادت اسباب طبیعیہ پر آثار کا مرتب کرنا تھا، اور یہ سب اس عادت میں داخل ہے تو ہم کہیں گے کہ چوں کہ اسباب طبیعیہ خود تصرف قدرت و تعلق ارادہ کے محتاج ہیں اس لیے اس اصل کی بھی ایک اصل دوسری نکلے گی یعنی قدرت و ارادہ سے تصرف کرنا۔ پس اصل عادت اس کو کہیں گے سو یہ خلاف سائنس واقع ہونے میں بھی محفوظ ہے۔ اس اعتبار سے خلاف عادت بھی موافق عادت کے ہو گیا، باعتبار صورت کے خلاف عادت کہنا صحیح ہے اور باعتبار حقیقت کے موافق عادت کہنا درست ہے۔ پس واقعات کے انکار یا تحریف کی کون ضرورت ہوئی؟

انتباہ سوم:

متعلق نبوت

اس مادہ میں چند غلطیاں واقع ہو رہی ہیں۔ اول وحی کی حقیقت میں جس کا حاصل بعض مدعیان اجتہاد نے یہ بیان کیا ہے کہ بعض میں فطرتاً اپنی قوم کی بہبودی و ہمدردی کا جوش ہوتا ہے، اور اس جوش کے سب اس پر اسی کے تخیلات غالب رہتے ہیں، اس غلبہ تخيلات سے بعض مضامین کو اس کا متحیلہ مہیتا کر لیتا ہے۔ اور بعض اوقات اسی غلبہ سے کوئی آواز بھی مسموع ہوتی ہے۔ اور بعض اوقات اسی غلبہ سے کوئی صورت بھی نظر آ جاتی ہے اور وہ صورت بات کرتی ہوئی بھی معلوم ہوتی ہے، اور خارج میں اس آواز یا اس صورت یا اس کلام کا کوئی وجود نہیں ہوتا سب موجودات خیالیہ ہیں فقط۔ لیکن نبوت کی یہ حقیقت بالکل نصوص صریح صحیح کے خلاف ہے۔ نصوص میں تصریح ہے کہ وحی ایک فیض غیری ہے جو بواسطہ فرشتے کے ہوتا ہے، اور وہ فرشتہ کبھی القا کرتا ہے جس کو حدیث میں نہت فی رو عی فرمایا ہے۔ کبھی اس کی صوت سنائی دیتی ہے، کبھی وہ سامنے آ کر بات کرتا ہے جس کو فرمایا ہے یَأَتِينَّيِ الْمَلَكُ أَحِيَّنَا فَيَتَمَثَّلُ لِي اس کا علوم جدیدہ میں اس لیے انکار کیا گیا ہے کہ خود فرشتوں کے وجود کو بلا دلیل باطل سمجھا گیا ہے، سو اس کی تحقیق کسی آئندہ انتباہ میں وجود ملائکہ کی بحث میں ان شاء اللہ تعالیٰ ہو جاوے گی، جس سے معلوم ہو جاوے گا کہ ملائکہ کا وجود عقلانہ محال نہیں ہے۔ اور جب ممکن عقلی کے وجود پر نقل صحیح دال ہو، عقلی طور پر اس کا مقابل ہونا واجب ہے۔ (اصول موضوع نمبر ۲)

دوسری غلطی معجزات کے متعلق ہے جن کی حقیقت ایسے امور ہیں جن کا وقوع بلا واسطہ اسباب طبیعیہ کے ہوتا ہے۔ سو علوم جدیدہ بلا دلیل ان کے وقوع کے بھی مکر ہیں، اور اسی بنا پر جو معجزات نصوص میں مذکور ہیں، ان میں تاویل بعید، جس کو تحریف کہنا بجا ہے، کر کر اکر ان کو امور عادیہ بنایا جاتا ہے۔ اکثر کوتو بالکل غیر عجیب واقعہ، جیسے: **﴿اَضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ﴾**

وغيره۔ اور جہاں غیر عجیب نہ بن سکے وہاں مسمریزم کی نوع میں داخل کیا جاتا ہے، جیسے: انقلاب عصائی موسیٰ میں کہا جاتا ہے۔ اور اس اشتباہ کا جو منشا ہے اس کو انتباہ دوم میں رفع کر دیا گیا ہے۔ پس قادر مطلق نے جس طرح خود اسباب طبیعیہ کو بلا اسباب طبیعیہ کے پیدا کیا، ورنہ تسلسل لازم آوے گا اور وہ محال ہے، اسی طرح ان کے مسماں کو بھی اگر چاہیں بلا اسباب طبیعیہ پیدا کر سکتے ہیں۔ غایت مانی الباب اس کو مستعد کہیں گے، مگر استحالہ اور استبعاد ایک نہیں۔ (اصول موضوع ۳)

تیسرا غلطی یہ کہ معجزات کو دلیل نبوت نہیں قرار دیا جاتا بلکہ صرف حسن تعلیم و حسن اخلاق میں دلیل کو منحصر کیا جاتا ہے، اور اس انحصار کی بجواں کے کوئی دلیل نہیں بیان کی جاسکتی کہ اگر خوارق کو دلیل نبوت کہا جاوے تو مسمریزم و شعبدات بھی ملتزم نبوت ہوں گے، اور یہ دلیل اس لیے لچر ہے کہ مسمریزم و شعبدات واقع میں خوارق نہیں بلکہ مستند ہیں اسباب طبیعیہ خفیہ کی طرف جس کو ماہرین جان کر مدعا کی تکذیب اور نیز اس کے ساتھ معارضہ کر سکتے ہیں۔ اور انہیا علیمِ علیم کے معجزات میں متنکرین میں سے نہ کسی نے سب طبعی کی تشخیص کی اور نہ کوئی معارضہ کر سکا، جس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ وہ واقع میں خوارق ہیں۔ پس معجزات و شعبدات مشترک الالتزام نہ ہوئے، البتہ حسن تعلیم و حسن خلق بھی دال علی النبوة ہے مگر حکمت خداوندی مقتضی ہے کہ مخاطبین انہیا علیمِ علیم میں چوں کہ دونوں طرح کے لوگ تھے، خواص اہل فہم بھی جو کہ تعلیم و اخلاق کے درجہ علیا کا (کہ وہ بھی خارق ہے) اندازہ کر سکتے ہیں، اور عوام بلید بھی جو تعلیم و اخلاق سے استدلال کرنے میں اس وجہ سے غلطی کر سکتے تھے کہ درجہ علیا کا اندازہ کرنہیں سکتے۔ پس ہر حکیم و خوش خلق کو نبی سمجھ لیتے، اس لیے ایک ذریعہ استدلال کا ان کے ادراک کے موافق بھی رکھا گیا، جس میں علم اضطراری صحت دعویٰ نبوت کا پیدا ہو جاتا ہے، اور دوسرے اہل شعبدہ سے ان کو خطا و غلط اس لیے نہیں ہو سکتا کہ یہ بھی دیکھتے ہیں کہ ان فنون کے ماہرین بھی معارضہ سے عاجز آگئے۔

چوتھی غلطی یہ ہے کہ احکام نبوت کو صرف امور معاویہ کے متعلق سمجھا، اور امور معاشرہ میں اپنے کو آزاد و مطلق العنان قرار دیا، نصوص اس کی صاف تکذیب کر رہی ہیں۔ قال اللہ تعالیٰ:

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ﴾^۱ اس کا شان نزول ایک امر دنیوی ہی ہے، اور جس حدیث تاییر سے شبہ پڑ گیا ہے اس میں تو یہ قید ہے کہ جو بطور رائے و مشورہ کے فرمایا جاوے نہ کہ بطور حکم کے فرمایا جاوے۔ اور تقریب فہم کے لیے اس کی عقلی نظریہ ہے کہ حکام ملک کو ہم دیکھتے ہیں کہ قوانین میں ہمارے معاملات باہمی میں بھی دست اندازی کرتے ہیں، تو کیا حکام حقیقی کو اس کا حق نہیں۔ اور اسی چوتھی غلطی پر ایک پانچویں غلطی متفرع ہوتی ہے کہ احکام شرعیہ کو جو کہ متعلق معاملات کے ہیں، ہر زمانے میں قابل تبدیل سمجھا جاتا ہے، سو اگر یہ احکام مقصود نہ ہوتے جیسا کہ چوتھی غلطی کا حاصل ہے، سو واقع میں اس کا قائل ہونا مضافات نہ تھا۔ اور جب کہ مقصود ہونا ان کا بھی ثابت ہے، جیسا کہ غلطی رابع کے رفع میں ثابت ہوا، تو اب اس کے قائل ہونے کی گنجائش نہیں ہے۔

رہایہ شبہ عقلیہ کہ زمانے کے بدلنے سے جب مصلحتیں بدلتی ہیں اور اسی بنا پر شرائع میں نئی و تبدیل ہوتا آیا ہے تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ حضرت عیسیٰ ﷺ سے حضور سرور عالم ﷺ تک کل چھ سو سال کا فضل ہے، اس مدت میں تو مصالح مقتضیہ تبدیل کے احکام بدل گئے اور آپ سے اس وقت تک اس مدت سے مضاعف مدت مع شے زائد نزدگی اور اب تک وہ مصالح نہ بدلے۔ اس کا حل یہ ہے کہ اگر واضح قانون حکیم کامل و عالم الغیب ہو تو ممکن ہے کہ جب وہ چاہے ایسے قوانین بنادے جس میں تمام ازمنہ ممتدہ الی یوم القیامت تک کی مصالح کی رعایتیں ملحوظ ہوں۔

اور اگر واقعات زمانہ کو دیکھ کر شبہ کیا جاوے کہ ہم اس وقت کھلی آنکھوں دیکھتے ہیں کہ شریعت پر عمل کرنے سے کارروائی میں تنگی پیش آتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ احکام اس زمانہ کے مناسب نہیں۔ اس کا حل یہ ہے کہ تنگی قانون کا حکم اس وقت صحیح ہو سکتا ہے کہ جب سب اس پر عامل ہوں اور پھر کام اٹکنے لگیں۔ سو اس کو کوئی ثابت نہیں کر سکتا، اور اس وقت جو تنگی پیش آرہی ہے اس کا سبب تو یہ ہے کہ غیر عامل زیادہ ہیں اور عامل کم۔ جب ان قلیل عاملوں کو ان کثیر غیر عاملین سے سابقہ پڑے گا، ضرور معاملات میں کشاکشی ہوگی۔ سو اس تنگی کا

مرجع تو ہمارا طرزِ معاشرت ہے نہ کہ احکامِ شریعت، جیسے: طبیب مریض کو دس چیزیں کھانے کو بتلاتا ہے مگر اس کے گاؤں میں ایک بھی نہیں ملتی تو یہ تنگی طب میں نہیں ہوتی، قریب [بستی] کی تجارت میں ہوتی۔ اور کہیں تنگی واقعی نہیں ہوتی محض اپنے ذاتی ضرر سے تنگی کا شہبہ ہو جاتا ہے، تو ایسا ذاتی ضرر مصلحتِ عامہ کی رعایت سے کون قانون ہے کہ جس میں نہیں ہے۔

چھٹی غلطی احکام کے متعلق بعض کو یہ ہوتی ہے کہ وہ احکام کے عملِ غاییہ اپنی رائے سے تراش کر اُن کے وجود و عدم پر احکام کے وجود و عدم کو دائر سمجھتے ہیں، اور نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ احکامِ مخصوصہ میں تصرف کرنے لگتے ہیں۔ چنانچہ بعض کی نسبت مسouو ہوا کہ انہوں نے وضو کی علتِ غاییہ تنظیفِ محض سمجھ کر جب اپنے کونیف دیکھا تو وضو ہی کی حاجت نہ سمجھی اور بے وضو نماز شروع کر دی۔ اور بعض نے نماز کی علتِ غاییہ تہذیب اخلاق سمجھ کر اس کے حصول کو مقصود سمجھ کر نماز اڑا دی۔ اسی طرح روزے میں اور زکوٰۃ میں اور حج میں تصرفات کیے۔ اور اسی طرح نواہی میں مثل سود و تصویر وغیرہ تصرف کیا اور تمام شریعت کو باطل کر دیا۔ اور علاوہ اس کے کہ اس کا الحادہ ہونا ظاہر ہے، خود اس تقریر کے تمام تر مقدمات دعاویٰ بلا دلیل ہیں۔ کیا ممکن نہیں ہے کہ بہت سے احکامِ تعبدی ہوں کہ ان کی اصلی غاییت انتہا امر سے ابتلاء مکفٰہ ہو، علاوہ اس کے جو غاییات تجویز کیے گئے ہیں اس کی کیا دلیل ہے کہ یہی غاییات ہیں، ممکن ہے کہ وہ غاییات ایسے آثار ہوں جو ان احکام کے صورتِ نوعیہ ہی پر مرتب ہوتے ہوں جس طرح بعض ادویہ (بلکہ عند التامل تمام ادویہ) موثر بالغایت ہوتی ہیں۔

پھر یہ کہ ممکن ہے کہ کسی کی سمجھ میں کچھ آوے کسی کے خیال میں کچھ آوے تو ایک رائے کو دوسری رائے پر ترجیح کی کیا دلیل ہے۔ پس بے قاعدہ إذا تعارضاً تساقطاً دونوں کو ساقط قرار دے کر نفسِ احکام ہی منعدم و منہدم ہو جاویں گے، تو کیا کوئی عاقل معتقد ملت اس کا قائل ہو سکتا ہے۔ اور اسی غلطی کے شعب میں سے ہے کہ مخالف مذہب کے مقابله میں یہ عمل بیان کر کے احکام فرعیہ کو ثابت کیا جاتا ہے۔ سو اس میں بڑی خرابی یہ ہے کہ عملِ محض تجھیں ہوتے ہیں، اگر ان میں کوئی خدشہ نکل آوے تو اصل حکم محلِ ظہرتا ہے، تو اس میں ہمیشہ کے لیے

مخالفین کو ابطال احکام کی گنجائش دینا ہے۔ اور موٹی بات تو یہ ہے کہ یہ قوانین ہیں، اور قانون اور ضابطہ میں کوئی اسرار نہیں ڈھونڈا کرتا، اور نہ اسرار مزعومہ پر قانون میں تبدل و تغیر یا ترک کا اختیار ہوتا ہے۔ البتہ خود بانی قانون کو یہ اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔ اور مجتہدین نے جو بعض احکام میں عمل نکالے ہیں اس سے دھوکا نہ کھایا جاوے۔ اول تو وہاں امور مسکوت عنہا میں تعدد یہ حکم کی ضرورت تھی، دوسرے ان کو اس کا سلیقہ تھا، اور یہاں دونوں امر مفقود ہیں، اور علاوہ کم علمی کے اتباع ہوئی ^ل بڑا حاجب ہے۔

ساتویں غلطی جو فتح الاغلط ہے یہ ہے کہ بعضے لوگ منکر بیوتو کی نجات کے قائل ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ خود انبیا ^{علیهم السلام} بھی توحید ہی کے لیے آئے ہیں۔ پس جس کو اصل مقصود حاصل ہو، غیر مقصود کا انکار اس کو مضر نہیں۔ اس کا رد مختصر نظری تو وہ نصوص ہیں جو مکذبین بیوتو کے خلود فی النار پر دال ہیں، اور رد عقلی یہ ہے کہ درحقیقت مکذب رسول مکذب خدا بھی ہے کیوں کہ وہ محمد رسول اللہ وغیرہ نصوص کی مکذبیب کرتا ہے۔ اور نظیر عرفی یہ ہے کہ اگر کوئی شخص شاہ جارج پنجم کو تو مانے مگر گورنر جزبل سے ہمیشہ مخالفت و مقابلے سے پیش آئے۔ کیا وہ شاہ کے نزدیک کسی قرب یا رتبہ یا معافی کے لائق ہو سکتا ہے۔

انتباہ چہارم:

متعلق قرآن من جملہ اصول اربعہ شرع

یہ ثابت ہو چکا ہے کہ شریعت کی چار اصلیں ہیں:

۱) کتاب اللہ، ۲) حدیث الرسول، ۳) اجماع الامت، ۴) قیاس الجہد۔

اور مجہد کے خاص شرائط ہیں۔ ان سب میں کچھ کچھ غلطیاں کی جا رہی ہیں۔

کتاب اللہ کے متعلق دو غلطیاں ہو رہی ہیں: ایک یہ کہ احکام کو قرآن میں منحصر سمجھا جاتا ہے۔ اس غلطی کا حاصل دوسرے اصول کا انکار ہے۔ دوسرے یہ کہ قرآن میں مسائل سائنس پر منطبق ہونے کی اور مسائل سائنس پر مشتمل ہونے کی کوشش کی جاتی ہے۔ پہلی غلطی کا جواب وہ نصوص ہیں جن سے بقیہ اصول کی جیت ثابت ہوتی ہے، جس کو اہل اصول نے مُشیع بیان کیا ہے۔ اور اسی غلطی کی ایک فرع یہ ہے کہ جس گناہ کے کرنے کو جی چاہتا ہے اس سے منع کیے جانے کے وقت یہ سوال کر دیا جاتا ہے کہ قرآن میں ممانعت دکھلاؤ۔

چنان چہ ڈاڑھی کے متعلق ایسے سوالات اخباروں میں شائع ہوتے ہیں۔ پھر یہ امر ایسا فطرت میں داخل ہو گیا ہے کہ جب کوئی مخالف مذہب کسی بات کو قرآن سے ثابت کرنے کا مطالبہ کرتا ہے تو یہ لوگ اس مطالبہ کو صحیح اور اس اثبات کو اپنے ذمہ لازم سمجھ کر اس کی تلاش میں لگ جاتے ہیں۔ اور جو خود اس پر قادر نہیں ہوتے تو غالباً کو مجبور کرتے ہیں کہ کہیں قرآن ہی سے ثابت کر دو۔ سو جب اس فرع کی بنا پر کا غلط ہونا ثابت ہو چکا ہے تو اس فرع کا بناء الفاسد علی الفاسد ہونا بھی ظاہر ہو گیا۔ مستقل رد کی ضرورت نہیں۔ پھر اس دروازے کا مفتوح کرنا نہایت ہی بے احتیاطی ہے۔ اس کا انجام خود اکان اسلام کا غیر ثابت بالشرع ماننا ہو گا۔ کیا کوئی شخص نمازِ پنج گانہ کی رکعت کا عدد قرآن سے ثابت کر سکتا ہے؟ کیا کوئی شخص زکوٰۃ کا نصاب اور قدر واجب کا اثبات قرآن سے کر سکتا ہے؟

علی ہذا ایسے مطالبہ کا غیر معقول ہونا ایک حسی مثال سے سمجھ میں آسکتا ہے کہ عدالت

میں اگر کوئی شخص اپنے دعوے کے ثبوت میں گواہ پیش کرے تو مدعایہ کو اس گواہ پر قانونی جرح کا تو اختیار حاصل ہے، لیکن اگر گواہ جرح میں صاف رہا تو یہ اختیار نہیں کہ عدالت سے یہ درخواست کرے کہ گوگواہ غیر محدود و معتبر ہے، مگر میں تو اس دعویٰ کو جب تسلیم کروں گا کہ بجائے اس گواہ کے فلاں معزز عبده دار یا فلاں رئیس اعظم گواہی دے۔ تو کیا عدالت ایسی درخواست کو قابل پذیرائی سمجھے گی۔ اسی راز کے سبب فن مناظرہ کا یہ مسئلہ قرار پایا ہے کہ مدعی سے نفس دلیل کا مطالبہ ہو سکتا ہے۔ اور نیز تصریح کی ہے کہ دلیل کی نفی سے مدلول کی نفی نہیں لازم آتی، کیوں کہ دلیل ملزم ہے اور مدلول لازم، اور نفی ملزم و مسئلہ نہیں ہے نفی لازم کو۔ پس جو شخص دعویٰ کرے کہ فلاں امر شرع سے ثابت ہے، اس کو اختیار ہے کہ شرع کی جس دلیل سے چاہے اس کو ثابت کر دے۔ کسی کو اس سے اس مطالبہ کا حق نہیں پہنچتا کہ مثلاً: قرآن ہی سے ثابت کرو۔ ہاں یہ مسلم ہے کہ یہ دلائل اربعہ قوت میں برابر نہیں، لیکن جیسا تفاوت ان کی قوت میں ہے ایسا ہی تفاوت ان کے مدلولات یعنی احکام کی قوت میں ہے کہ بعض قطعی الثبوت والدلالت ہیں، بعض ظنی الثبوت والدلالت ہیں، بعض قطعی الثبوت ظنی الدلالات ہیں، بعض ظنی الثبوت قطعی الدلالات ہیں، لیکن یہ بھی کسی کو منصب حاصل نہیں کہ احکام ظنیہ کو نہ مانے۔ کیا کسی ایسے حاکم کے جس کے فیصلے کا اپیل نہیں ہو سکتا بہت سے فیصلے محسن اسی بنا پر نہیں صادر ہوتے کہ مقدمہ مرجو عد کو کسی دفعہ میں داخل قرار دیا ہے اور وہ دفعہ یقینی ہے، مگر اس میں داخل کرنا ظنی ہے، جس کا حاصل اس کا قطعی الثبوت ظنی الدلالات ہونا ہے، لیکن اس کے نہ ماننے سے جو نتیجہ ہو سکتا ہے اس کو ہر شخص جانتا ہے۔ یہ تقریر پہلی غلطی کے متعلق تھی جو قرآن کے بارے میں ہوتی ہے۔

دوسری غلطی یعنی قرآن میں اس کے مسائل سائنس پر مشتمل ہونے کی کوشش کرنا، جیسا آج کل اکثر اخباروں اور پرچوں میں اس قسم کے مضامین دیکھنے میں آتے ہیں کہ جب اہل یورپ کی کوئی تحقیق متعلق سائنس کے دیکھی سنی، جس طرح بن پڑا اس کو کسی آیت کا مدلول بنادیا، اور اس کو اسلام کی بڑی خیرخواہی اور قرآن کے لیے بڑی فخر کی بات اور اپنی بڑی ذکاوت سمجھتے ہیں، اور اس غلطی میں بہت سے اہل علم کو بھی بتلا دیکھا جاتا ہے۔ اور اس میں

ایک غلطی تو یہی ہے قرآن کے لیے کہ مسائل سائنس پر مشتمل ہونے کو قرآن کا کمال سمجھا۔ اور وجہ اس کی یہ ہوئی کہ قرآن کے اصل موضوع پر نظر نہیں کی گئی۔

قرآن اصل میں نہ سائنس کی کتاب ہے، نہ تاریخ کی، نہ جغرافیہ کی۔ وہ ایک کتاب ہے اصلاح ارواح کی۔ جس طرح کسی کتاب طبعی کا پارچہ بانی و کفش دوزی کی صنعت اور حرفت کی تحقیق سے خالی ہونا اس کے لیے موجب نقصان نہیں بلکہ اگر غور کیا جاوے تو اس تحقیق پر بلا ضرورت مشتمل ہونا خود بوجہ خلط مبحث کے ایک درجے میں موجب نقصان ہے اور خالی ہونا کمال ہے، اسی طرح قرآن کا کہ طب روحانی ہے ان مسائل سے خالی ہونا اس کے لیے کچھ موجب نقصان نہیں بلکہ ایک گونہ کمال ہے۔ البتہ اس طب روحانی کی ضرورت سے اگر کوئی جزو اس کا نذکور ہو جاوے تو وہ اس ضرورت کا مکمل ہے مگر بقایہ الضروری یتقدر بقدر الضرورۃ مقدار ضرورت سے زائد مذکور نہ ہوگا۔ چنانچہ توحید کے (کہ عظم مقدمات اصلاح ارواح ہے) اثبات کے لیے کہ سہل و اقرب طریق اس کا استدلال بالمفہومات ہے، کہیں کہیں اجمالاً و اختصاراً بعض مضامین خلق سماوات و ارض و انسان و حیوان وغیرہ کا بیان ہوا بھی ہے۔ اور چوں کہ تفصیل کی حاجت نہ تھی اس لیے اس کا ذکر نہیں ہوا۔

غرض سائنس کے مسائل اس کے مقاصد سے نہیں البتہ بضرورت تائید مقصود کے جتنا کچھ اس میں بدلالت قطعیہ مذکور ہے وہ یقیناً اور قطعاً صحیح ہے۔ کسی دوسری دلیل سے اس کے خلاف کا اعتقاد جائز نہیں۔ اگر کوئی دوسری دلیل اس کے معارض ہوگی بعد تحقیق وہ دلیل ہی مخدوش ہوگی یا تعارض کا شہہ ہوگا۔ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ دلالت آیت کی قطعی نہ ہو۔ اس کے خلاف پر ممکن ہے کہ دلیل صحیح قائم ہو۔ وہاں نص قرآنی کو ظاہر سے منصرف کر لیں گے، جیسا اصول موضوعہ ② میں تحقیق ہوا۔

دوسری غلطی یہ ہے کہ اس اوپر کی تقریر سے معلوم ہوا کہ ایسے مسائل ^۱ قرآن کے مقاصد میں سے نہیں بلکہ مقدمات مقصود سے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ استدلال میں مقدمات ایسے ہونا چاہیئں جو پہلے سے یعنی قبل اثبات مدعای کے مخاطب کے نزدیک مسلم ہوں یا بدیہی ہوں یا ^۲ ایسے مسائل جو اصلاح ارواح میں سے نہیں ہیں۔

بدلیل مسلم کرادیے جاویں، ورنہ ان سے مدعای پر استدلال ہی نہ ہو سکے گا۔ جب یہ بات معلوم ہو گئی تو اب سمجھنا چاہیے کہ اگر یہ جدید تحقیقات ان آیات قرآن کے مدلولات و مفہومات ہوں، اور ظاہر ہے کہ عرب کے لوگ جو اول مخاطب ہیں قرآن کے، وہ بالکل ان تحقیقات سے نا آشنا تھے، تو لازم آتا ہے کہ مقدمات غیر مسلمہ و غیر بدیہیہ و غیر مثبتہ سے استدلال کیا گیا ہے جن میں استدلال کی صلاحیت ہی نہیں ہے۔ تو کلام اللہ کے طرز استدلال پر کتنا بڑا دھبہ لگے گا۔

تیسرا خرابی اس میں یہ ہے کہ یہ تحقیقات کبھی غلط بھی ثابت ہوتی رہتی ہیں۔ سو اگر ان کو قرآنی مدلول بنایا جاوے تو اگر کسی وقت کسی تحقیق کا غلط ہونا ثابت ہو گیا اور اہل اسلام کا اقرار بہ ضمن ایسی تفسیر کے مدون ہو گا کہ قرآن کا یہ دعویٰ ہے تو اس وقت ایک ادنیٰ ملحد تکنذیب قرآن پر نہایت آسانی سے قادر ہو سکے گا کہ قرآن کا یہ مضمون غلط ہے۔ اور جزو کا ارتقائ مسئلہ ہے ارتقائ کل کو، پس قرآن صادق نہ رہا۔ اس وقت کیسی دشواری ہو گی۔ اور اگر کوئی شخص یہ اختال نکالے جیسا کہ بعض نے دعویٰ بھی کیا ہے کہ قرآن میں یہ کمال ہے کہ جس زمانے میں جو بات ثابت ہواں کے الفاظ اسی کے موافق ہو جاتے ہیں۔ سو اس بناء پر تو یہ لازم آتا ہے کہ قرآن کا کوئی مدلول بھی قابلِ اعتماد نہیں، ہر مدلول میں اختال اس کی تفیض کا بھی ہے تو یہ تو ایسی بات ہو گئی جیسے کسی چالاک نجومی کی حکایت ہے کہ اس سے جب پوچھا جاتا کہ ہمارے لڑکا ہو گا یا لڑکی وہ کہہ دیتا کہ لڑکا نہ لڑکی اور جو صورت واقع ہوتی باختلاف لب و لہجہ اس عبارت کو اس پر منطبق کر دیتا۔ کیا ایسی کتاب کو ہدایت نامہ کہنا صحیح ہو گا۔

چوہی خرابی اس میں یہ ہے جو بالکل ہی غیرت کے خلاف ہے کہ اس صورت میں اگر محققان یورپ یہ کہیں کہ دیکھو قرآن کو نازل ہوئے اتنا زمانہ ہوا، مگر آج تک کسی نے یہاں تک کہ خود نبی نے بھی نہ سمجھا۔ ہمارا احسان مانو کہ تفسیر ہماری بہ دولت سمجھ میں آئی تو اس کا کیا جواب ہو گا۔

یہاں تک بیان تھا ان غلطیوں کا جو کلام اللہ کے متعلق واقع ہو رہی ہیں۔ اب بقیہ دلائل کی نسبت عرض کرتا ہوں۔

انتباہ پنجم:

متعلق حدیث من جملہ اصول اربعہ شرع

حدیث کے متعلق یہ غلطی ہے کہ اس کی نسبت یہ خیال کیا جاتا ہے کہ حدیثیں محفوظ نہیں ہیں، نہ لفظاً نہ معنی۔ لفظاً تو اس لیے کہ عہدِ نبوی میں حدیثیں کتابیہ جمع نہیں کی گئیں، محس زبانی نقل در نقل کی عادت تھی تو ایسا حافظ کہ الفاظ تک یاد رہیں فطرت کے خلاف ہے۔ اور معنی اس لیے کہ جب سرورِ عالم صلی اللہ علیہ و آس سے کچھ سننا، لامحالہ اس کا کچھ نہ کچھ مطلب سمجھا خواہ وہ آپ کی مراد کے موافق ہو یا غیر موافق ہو، اور الفاظ محفوظ نہ رہے جیسا اور پر بیان ہوا۔ پس اسی اپنے سمجھے ہوئے کو دوسروں کے رو بہ رو نقل کر دیا، پس آپ کی مراد کا محفوظ رہنا بھی یقینی نہ ہوا۔

جب نہ الفاظ محفوظ ہیں نہ معانی تو حدیث جدت کس طرح ہوئی، اور یہی حاصل ہے شہبہ فرقہ قرآنیہ کا۔ اور حقیقت میں یہ غلطی محدثین و فقہائے سلف کے حالات میں غور نہ کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔ ان کو ضعف حافظہ و قلت رغبت و قلت خشیت میں اپنے اور پر قیاس کیا ہے۔ قوت حافظہ ان کا ان کے واقعات کثیرہ سے جو متواتر المعنی ہیں، ثابت ہوتا ہے۔ چنانچہ حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا عباس رحمۃ اللہ علیہ کا سو شعر کے قصیدے کو ایک بار سن کر یاد کر لینا، اور حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا ایک مجلس میں سو حدیثیں منقلبِ المتن والا سنا دکون کر ہر ایک کی تغليط کے بعد ان سب کو بیچنہ سناد بینا پھر ایک ایک کی صحیح کر دینا اور امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ کا بحالت ناپینائی ایک درخت کے نیچے گزر کر سر جھکالینا، اور وجہ دریافت کرنے پر وہاں درخت ہونے کی خبر دینا جو کہ اس وقت نہ تھا، اور تحقیق سے اس خبر کا صحیح ثابت ہونا، اور محدثین کا اپنے شیوخ کے امتحان کے لیے گاہ گاہ احادیث کا اعادہ کرانا، اور ایک حرف کی کمی بیشی نہ نکالنا، یہ سب سیر و تواریخ و اسماء الرجال میں مذکور و مشہور ہے، جو قوتِ حافظہ پر دلالت کرنے کے لیے کافی ہے۔ اسماء الرجال میں نظر کرنے سے سبیِ الحافظ روایات کی روایات کو صحیح سے خارج کرنا کافی جدت ہے۔

اس باب میں محدثین نے کافی کاوش کی، اور علاوہ قوتِ حافظہ کے چوں کہ اللہ تعالیٰ کو

ان سے یہ کام لینا تھا، اس لیے غیبی طور پر بھی اس مادہ میں ان کی تائید کی گئی تھی۔ چنانچہ حضرت ابو ہریرہ رض کا قصہ (کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کے چادرہ میں کچھ کلمات پڑھ دیے اور انہوں نے وہ چادرہ اپنے سینے سے لگا لیا) احادیث میں وارد ہے۔ اور اس پر یہ شبہ نہ کیا جاوے کہ خود حدیث ہی میں کلام ہو رہا ہے اور پھر حدیث ہی سے استدلال کیا جاتا ہے۔

اصل یہ ہے کہ کلام تو احکام کی حدیثوں میں ہے، اور یہ تو ایک قصہ ہے۔ ایسی احادیث قسم ہیں علم تاریخ کی، جو بلا اختلاف صحیح ہے۔ اور اگر اس قصے پر خلاف فطرت ہونے کا شبہ ہو تو اس کا جواب انتباہ سوم بحث مجزہ میں ہو چکا ہے، پھر خود ہم کو اس میں بھی کلام ہے کہ یہ خلاف فطرت ہے۔ اہل مسیح معمول کے مخالیق میں ایسے تصرفات کر دیتے ہیں جن سے اشیائے غیر معلومہ منکشف، اور اشیائے معلومہ غائب و منسی ہو جاتی ہیں۔ اس سے یہ مقصود نہیں کہ آپ کا یہ تصرف اسی قبیل کا تھا بلکہ صرف یہ بتانا ہے کہ خلاف فطرت کہنا مطلقاً صحیح نہیں، اور اگر مسلم بھی ہو تو مجزہ ہے جس کا فیصلہ اس سے پہلے ہو چکا ہے۔ اور علاوہ اس کے ہم نے خود اپنے زمانہ کے قریب ایسے حافظے کے لوگ سنے ہیں۔

چنانچہ حافظ رحمت اللہ صاحب الہ آبادی کے حافظے کے واقعات دیکھنے والوں سے میں خود ملا ہوں اور دکا یتیں سنی ہیں۔ یہ تو حافظے کی کیفیت ہوئی اور رغبت ان کی یاد رکھ کر بعینہ پہنچانے میں اس لیتھی کہ جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایسے شخص کو دعا دی بقولہ: نَصَرَ اللَّهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَحَفَظَهَا وَوَعَاهَا وَأَذَاهَا كَمَا سَمِعَهَا۔ اس دعا کے لینے کو وہ حضرات نہایت کوشش کرتے تھے کہ حتی الامکان بعینہ پہنچادیں۔ اور خشیت تغیر سے اس لیتھی کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے یہ سنا تھا کہ مَنْ كَذَبَ عَلَىٰ مَا لَمْ أَفْلَهُ فَلَيَسْتَوْا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ۔ حتی کہ بعض صحابہ مارے خوف کے حدیث ہی بیان نہیں کرتے تھے۔

پھر محدثین کا احادیث طویلہ میں بعض الفاظ میں تردید کرنا اور رخوہ وغیرہ کہنا صاف دلیل ہے اہتمام حفظ الفاظ اور احتیاط کی۔ اس باب میں ایسی حالت میں کتابۃ حدیثوں کا مدون نہ ہونا ان کی حفاظت میں کچھ مضر نہیں ہو سکتا بلکہ غور کرنے سے مفید و معین معلوم ہوتا ہے، کیوں کہ کاتبین کے حافظ کو کتابت پر اعتماد ہونے سے ریاضت کا موقع کم ہو جاتا ہے اور ہر قوت

ریاضت سے بڑھتی ہے۔

ہم نے آن پڑھ لوگوں کو بڑے طویل و عریض جزئیات کا حساب زبانی بتاتے اور جوڑتے دیکھا ہے بخلاف خواننده لوگوں کے، بے لکھے ان کو خاک بھی یاد نہیں رہتا۔ اور یہ بھی ایک وجہ ہے اس وقت لوگوں کے حافظے کے ضعف کی۔ دوسرے وہ بھی وجہ ہے جس کی طرف اوپر اشارہ کیا گیا کہ ان سے اللہ تعالیٰ کو یہ کام لینا تھا۔ اور اب تدوین احادیث و احکام کی جو کہ تدوین احادیث کا شمرہ تھا اس سے مستغنی ہو گئی۔ اور یہ امر بھی فطرتاً جاری ہے کہ جس وقت چیز کی حاجت ہوتی ہے اس کے مناسب قوی پیدا کیے جاتے ہیں۔ چنان چاہ اس وقت صنائع و ایجادات کے مناسب دماغوں کا پیدا ہونا، اس کی تائید کرتا ہے۔ اور حکمت عدم کتابت میں اس وقت یہ تھی کہ حدیث و قرآن کا خلط نہ ہو جاوے۔ جب قرآن کی پوری حفاظت ہو گئی اور وہ احتمال خلط کا نہ رہا، اور نیز مختلف فرقوں کے اہوا کا ظہور ہوا، اس وقت سنن یعنی حدیثوں کا جمع ہو جانا اقربٰ إِلَى الْحِتْيَاطِ وَأَعْوَنُ عَلَى الدِّينِ تھا۔ پس نہایت احتیاط سے حدیثیں جمع کی گئیں۔

چنان چہ اسانید و متوتوں و اسماء الرجال کے مجموعہ میں امعان نظر سے قلب کو پورا یقین ہوتا ہے کہ اقوال و افعال نبویہ بلا تغیر و تبدل محفوظ ہو گئے ہیں۔ یہ تقریر تو اخبار احادیث میں بھی جاری ہوتی ہے۔ اور اگر کتب حدیث کو جمع کر کے ان کے متوتوں اور اسانید کو دیکھا جاوے تو اکثر متوتوں میں اتحاد و اشتراک، اور اسانید میں تعدد و تکثیر نظر آئے گا، جس سے وہ احادیث متواتر ہو جاتی ہیں۔ اور متواتر میں شبہات متعلقہ بالروایات کی گنجائش ہی نہیں رہتی، کیوں کہ متواتر میں راوی کا صدق یا ضبط یا عدل کچھ بھی شرط نہیں۔

اب بعد اثاب جیت حدیث کے درایت سے اس کی تقدیکرنے کا غلط ثابت ہونا بھی معلوم ہو گیا ہوگا، کیوں کہ حدیث صحیح کا ادنیٰ درجہ وہ ہے جو ظنی الدلالت و ظنی الثبوت ہو، اور جس چیز کا درایت نام رکھا ہے، اس کا حاصل دلیل عقليٰ ظنی ہے، اور اصول موضوعہ ② میں تقدیم ظنی کی عقليٰ ظنی پر ثابت ہو چکی ہے۔

رہا قصہ روایت بالمعنی کا سو اس کا انکار نہیں کیا جاسکتا، لیکن اول تو بلا ضرورت اس کی

عادت نہ تھی اور ان کے حافظے کو دیکھتے ہوئے ضرورت نادر ہوتی تھی، پھر ایک ایک مضمون کو اکثر مختلف صحابے نے سن کر روایت کیا ہے۔ چنانچہ کتب حدیث کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے، سو اگر ایک نے روایت بالمعنی کیا تو دوسرے نے روایت باللفظ کر دیا اور پھر دونوں کے معانی متوافق ہونے سے اس کا پتا چلتا ہے کہ جنہوں نے روایت بالمعنی بھی کیا ہے انہوں نے اکثر صحیح ہی سمجھا ہے۔ اور واقعی جس کو خیست و اختیاط ہوگی وہ معنی فہمی میں بھی خوف سے کام لے گا، بدون شرح صدر مطمئن نہ ہوگا۔ اور اگر کہیں الفاظ بالکل ہی محفوظ نہ رہے ہوں، گوایسا نادر ہے، مگر پھر بھی ظاہر ہے کہ متکلم کا مقرب مزاج شناس جس قدر اس کے کلام کو قرآن مقالیہ اور مقامیہ سے صحیح سمجھ سکتا ہے دوسرا ہرگز نہیں سمجھ سکتا۔

اس بنا پر صحابہ کا فہم قرآن و حدیث میں جس قدر قابل وثوق ہوگا دوسروں کا نہیں ہو سکتا۔ پس دوسروں کا ان کے خلاف قرآن سے یا محض اپنی عقل سے کچھ سمجھنا اور اس کو درایت مخالف حدیث ٹھیک کر حدیث کو رد کرنا کیوں کر قابل التفات ہو سکتا ہے۔ اور ان تمام امور پر لحاظ کرتے ہوئے پھر اگر کسی شہبے کی گنجائش ہو سکتی ہے تو وہ شبہ غایت مافی الباب بعض حدیث کی قطعیت میں مؤثر ہو سکتا ہے سو بہت سے بہت یہ ہوگا کہ ایسی احادیث سے احکام قطعیہ ثابت نہ ہوں گے، لیکن احکام ظنیہ بھی چوں کہ جزو دین و واجب العمل ہیں، الہذا ظنیت بھی مضر مقصود نہ ہوگی۔

متعلق اجماع من جملہ اصول شرع

اب رہ گیا اجماع اور قیاس سوا اجماع کے متعلق یہ غلطی کی جاتی ہے کہ اس کا رتبہ رائے سے زیادہ نہیں سمجھا جاتا، اس لیے اس کو جگت ملزمہ نہیں قرار دیا جاتا۔ سو یہ مسئلہ اول تو منقول ہے۔ اس میں نقل پر مدار ہے۔

سوہم نے جو نقل کی طرف رجوع کیا تو اس میں یہ قانون پایا کہ جس امر پر ایک زمانے کے علمائے امت کا اتفاق ہو جاوے اس کا اتباع واجب ہے۔ اور اس کے ہوتے ہوئے اپنی رائے پر عمل کرنا ضلالت ہے، خواہ وہ امر اعتمادی ہو خواہ عملی ہو۔ چنان چہ وہ نقل اور اس سے استدلال کتب اصول میں مصروف ہے۔

پس جس طرح کوئی کتاب قانون کی جگت ہو تو اس کے کل دفعات واجب العمل ہوتے ہیں، اسی طرح جب قرآن و حدیث جگت ہیں تو اس کے بھی کل قوانین واجب العمل ہوں گے۔ سو ان قوانین میں سے ایک قانون یہ بھی ہے کہ اجماع جگت قطعیہ ہے۔ سو اس قانون پر بھی عمل واجب ہوگا۔ اور اس کی مخالفت واقع میں اس قانونِ الہی و نبوی کی مخالفت ہوگی۔ اور یہ امر بہت ہی ظاہر ہے۔

اور اگر یہ مسئلہ منقول بھی نہ ہوتا تاہم قانون فطری عقلی بھی ہم کو اس پر ماضر کرتا ہے کہ جب ہم اپنے معاملات میں کثرت رائے کو منفرد رائے پر ترجیح دیتے ہیں، اور کثرت رائے کے مقابلے میں منفرد رائے کو کا العدم سمجھتے ہیں تو اجماع تو کثرت رائے سے بڑھ کر یعنی اتفاق آرائے علمائے امت ہے، وہ منفرد رائے کے مرتبہ میں یا اس سے مر جوہ کیسے ہوگا۔

اور اگر یہ شبہ ہو کہ بے شک منفرد رائے اجماع کے رو بہ رو قابل وقعت نہ ہوگی لیکن اگر ہم بھی اس اجماع کے خلاف پر اتفاق رائے کر لیں تب تو اس میں معارضہ کی صلاحیت ہو سکتی ہے۔ جواب یہ ہے کہ ہر شخص کا اتفاق رائے ہر امر میں معتبر نہیں بلکہ ہر فن میں اس کے ماہرین

کا اتفاق معتبر ہو سکتا ہے۔ سو اگر ہم اپنی دینی حالت کا حضرات سلف کی حالت سے انصاف کے ساتھ مقابله کریں تو اپنی حالت میں علماء عملاء بہت ہی اخبطاط پاویں گے۔ جس سے ان کے ساتھ ہم کو ایسی ہی نسبت ہو گی جو غیر ماہر کو ماہر کے ساتھ ہوتی ہے۔ پس ان کے خلاف ہمارا اتفاق ایسا ہی ہو گا جیسا ماہرین کے اتفاق کے خلاف غیر ماہرین کا اتفاق کہ محض بے اثر ہوتا ہے۔ البتہ جس امر میں سلف سے کچھ منقول نہ ہواں میں اس وقت کے علماء کا اتفاق بھی قابل اعتبار ہو گا۔

اور اس میں ایک فطری راز ہے، وہ یہ کہ عادت اللہ جاری ہے کہ غرض پرستی کے ساتھ تائید حق نہیں ہوتی اور خلوص میں تائید ہوتی ہے۔ جب یہ امر مہد ہو چکا تو سمجھنا چاہیے کہ جس امر میں سلف کا اجماع موجود ہے جس کا جتہ ہونا ثابت ہے اس کے ہوتے ہوئے ہم کو اپنی اپنی رائے سے کام لینے کی دینی ضرورت نہیں تھی۔

سو بلا ضرورت اپنی اپنی رائے پر عمل کرنا بدون غرض پرستی کے نہ ہو گا، اس لیے تائید حق ساتھ نہ ہو گی۔ اور جس میں اجماع نہیں ہے وہاں دینی ضرورت ہو گی۔ اور دینی ضرورت میں کام کرنا دلیل خلوص ہے اور خلوص میں تائید حق ساتھ ہوتی ہے، اس لیے وہ اتفاق بوجہ موید من اللہ ہونے کے قابل اعتبار ہو گا۔

یہ سب اس صورت میں ہے جب سلف کا اجماع رائے سے ہوا ہو گوہ رائے بھی معتقد الی انصاف ہو گی لیکن انصاف صریح موجود نہیں تھی۔ اور اگر کسی انصاف کے مدلول صریح پر اجماع ہو گیا ہے تو اس کی مخالفت انصاف صریح کی مخالفت ہے۔ اور اگر اس کے مخالف کوئی دوسری انصاف صریح ہو تو آیا اس وقت بھی اس اجماع موافق للنص کی مخالفت جائز ہے یا نہیں؟

سو بات یہ ہے کہ تب بھی جائز نہیں کیوں کہ انصاف برابر اور ایک کو موافقت اجماع سے قوت ہو گئی اور دلیل قوی کے ہوتے ہوئے ضعیف کا معمول ہے ہونا خلاف نقل اور خلاف عقل ہے بلکہ ہرگاہ دلیل نقلی سے امر مجعع علیہ کے ضلالت ہونے کا امتناع ثابت ہو چکا، اس لیے اگر اجماع کا مستند کوئی انصاف ظاہر بھی نہ ہو اور اس کے خلاف کوئی انصاف موجود ہو تو بھی اس اجماع کو یہ سمجھ کر مقدم رکھا جاوے گا کہ اجماع کے وقت کوئی انصاف ظاہر ہو گی جو منقول نہیں ہوئی

کیوں کہ نص کی مخالفت ضلالت ہے اور اجماع کا ضلالت ہونا محال۔ پس اس اجماع کا نص کے مخالف ہونا بھی محال ہے۔ پس لامحال نص کے موافق ہے اور جس نص کے یہ موافق ہے وہ دوسری نص پر بوجہ انضمام اجماع کے راجح ہو گئی۔ پس واقع میں نص پر مقدم نص ہی ہے۔ اور اجماع اس نص کے وجود کی علامت و امارت ہے جس کو دلیل انسی کہتے ہیں۔ مثال اس کی جمع میں الصلوٰتین بلا سفر و بلا عذر ہے جس کی حدیث ترمذی میں ہے اور فجر احر کے وقت اذن تحر کا کہ وہ بھی ترمذی میں ہے۔

اعتباہ، ہفتہ:

متعلق قیاس من جملہ اصول شرع

اب صرف قیاس رہ گیا۔ اس میں متعدد غلطیاں کی جاتی ہیں۔ ایک غلطی قیاس کے معنی اور حقیقت میں ہے یعنی اس کی حقیقت واقعیہ کا حاصل تو یہ ہے کہ جس امر کا حکم شرعی نص اور اجماع میں صریحًا بیان نہ کیا گیا ہو۔ اور ظاہر ہے کہ کوئی امر شریعت میں مہمل نہیں ہے جس کے متعلق کوئی حکم نہ ہو خواہ وہ امر معادی ہو یا معاشری جیسا کہ اعتباہ سوم کی غلطی چارم کے بیان میں مذکور ہوا ہے۔ اس لیے یہ کہا جاوے گا کہ حکم تو اس کا بھی شرع میں وارد ہے، مگر بوجہ خفادلالت خفی ہے۔ پس ضرورت ہو گی اس حکم خفی کے استخراج کی۔ اس کا طریقہ ادله شریعت نے یہ بتالیا ہے کہ جن امور کا حکم نصاً مذکور ہے، ان میں غور کر کے دیکھو کہ یہ امر مسکوت عنہ ان میں سے خاص خاص صفات و کیفیات میں کس کے زیادہ مشابہ و مماثل ہے، پھر یہ دیکھو کہ اس امر منصوص الحکم میں اس کے حکم منصوص کی بنا پر اس غالب کوئی صفت و کیفیت ہے، پھر اس صفت و کیفیت کو اس امر مسکوت عنہ میں دیکھو کہ متحقق ہے یا نہیں۔ اگر متحقق ہو تو اس امر کے لیے بھی وہی حکم ثابت کیا جاوے گا جو اس امر منصوص الحکم مماثل میں منصوص ہے۔ اور اس منصوص الحکم کو مقیس علیہ^۱، اور اس امر مسکوت الحکم کو مقیس^۲، اور اس بنائے حکم کو علت، اور اس اثبات حکم کو تعداد یا اور قیاس کہتے ہیں۔

یہ حقیقت ہے قیاس کی جس کا اذن شریعت میں وارد ہے جیسا اصولیں نے ثابت کیا ہے۔ پس درحقیقت ثبت حکم نص ہی ہے، قیاس اس کا محض مظہر ہے۔ اب جس قیاس کا استعمال کیا جاتا ہے اس کی حقیقت صرف رائے محض ہے جس میں استناد ای لص بالطريق المذکور نہیں ہے جس کو خود بھی ایسا ہی سمجھتے ہیں۔ چنان چہ محاورات میں بولتے ہیں کہ ہمارا یہ خیال ہے، سو حقیقت میں یہ تو مستقل شارع بننے کا دعویٰ ہے جس سے فتح عقلی ثابت ہے۔

^۱ مقیس علیہ: جس پر قیاس کیا گیا ہو۔

^۲ مقیس: جو قیاس کیا گیا ہو۔

اس رائے کی مذمت نصوص و اقوال اکابر میں آئی ہے جس سے فتح نقلی ثابت ہوتا ہے تو عقلاءً و نقلاءً دونوں طرح یہ نہ موم ہوا۔

دوسری غلطی مخل قیاس میں ہے یعنی اور پر کی تقریر سے معلوم ہوا ہوگا کہ قیاس کی ضرورت مغض امور غیر منصوصہ میں ہوتی ہے اور اس میں تعداد یہ حکم کے لیے منصوص میں ابداء علت کی حاجت ہوتی ہے۔ تو بدون ضرورت تعداد یہ حکم کے منصوص میں علت نکالنا جائز نہ ہوگا۔ اب غلطی یہ کی جاتی ہے کہ منصوص میں بھی بلا ضرورت علت نکال کر خود حکم منصوص کو وجود اور عدم اس کے وجود و عدم پر دائر کرتے ہیں جیسا امباہ سوم کی چھٹی غلطی کے بیان میں مذکور ہوا ہے۔ اور اسی سے ایک تیسرا غلطی بھی معلوم ہو گئی یعنی غرض قیاس میں کہ غرض اصلی تعداد ہے غیر منصوص میں نہ کہ تصرف منصوص میں۔

چوتھی غلطی ^۱ قیاس کے اہل میں یعنی ہر شخص کو اس کا اہل سمجھتے ہیں جیسا کہ بعض اہل جرأت کے لیکھروں میں لکھتے ہیں کہ ﴿لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلَيَ دِيْنُ﴾ ^۲ نے اجتہاد کو ہر شخص کے لیے عام کر دیا، حالاں کہ علمائے اصولیین نے بد لائل قویہ اجتہاد کے شرائط کو ثابت کر دیا ہے جس سے عموم باطل ہوتا ہے۔ اور ﴿لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلَيَ دِيْنُ﴾ کے یہ معنی بھی نہیں ہیں۔ اور موٹی بات بھی ہے کہ ہر شخص اس کا اہل نہیں ہو سکتا، کیوں کہ جو حاصل حقیقت قیاس و اجتہاد کا اور مذکور ہوا ہے اس کی نظیر و کلا کا کسی مقدمہ کو کسی دفعہ کے تحت میں داخل کرنا ہے، سو ظاہر ہے کہ اگر ہر شخص اس کا اہل ہو تو وکالت کے پاس کرنے ہی کی حاجت نہ ہو۔ پس جس طرح یہاں شرائط ہیں کہ قانون پڑھا ہو، یاد بھی ہو، اس کی غرض بھی سمجھی ہو، پھر مقدمہ کے عامض پہلوؤں کو سمجھتا ہو، تب یہ لیاقت ہوتی ہے کہ تجویز کرے کہ فلاں دفعہ میں یہ مقدمہ داخل ہے۔ اسی طرح یہاں بھی سمجھیے۔

اب یہ دوسری گفتگو ہے کہ آیا اب اس قوت و ملکہ کا شخص پایا جاتا ہے یا نہیں۔ یہ ایک خاص گفتگو فیما میں فرقہ مقلدین و غیر مقلدین کے ہے جس میں اس وقت کلام کا طویل کرنا امر زائد ہے، کیوں کہ مقام ان غلطیوں کے بیان کا ہے جن میں جدید تعلیم والوں کو لغزش ہوئی

ہے، اس لیے اس باب میں صرف اس قدر عرض کرنا کافی ہے کہ اگر فرض کر لیا جاوے کہ ایسا شخص اب بھی پایا جاتا ہے تب بھی سلامتی اسی میں معلوم ہوتی ہے کہ اپنے اجتہاد و قیاس پر اعتماد نہ کرے کیوں کہ ہمارے نفوس میں غرض پرستی و بہانہ جوئی غالب ہے۔ اگر اجتہاد سے کام لیا جاوے گا تو قریب یقینی امر کے ہے کہ ہمیشہ نفس کا میلان اسی طرف ہو گا جو اپنی غرض کے موافق ہو، اور پھر اس کو دیکھ کر دوسرے نا اہل اس کا بہانہ ڈھونڈ کر خود بھی دعویٰ اجتہاد کا کریں گے اور تقویٰ و تدین سب مختل ہو جاوے گا۔ اس کی نظری حسی یہ ہے کہ ہائی کورٹ کے بھوؤں کے فیصلے کے سامنے کسی کو حتیٰ کہ حکام ماتحت کو بھی دفعہ قانونی کے دوسرے معنی سمجھنے کی اجازت مختص اس بنا پر نہیں دی جاتی کہ ان کو سب سے زیادہ قانون کے معنی سمجھنے والا سمجھا گیا ہے۔ اور ان کی مخالفت کی اجازت سے ہر شخص اپنے طور پر کارروائی کر کے ملک میں تشویش و بدظی کا سبب ہو جاوے گا۔ بس یہی نسبت ہم کو مجتہدین کے ساتھ سمجھنا چاہیے۔

حاصل اغلاط متعلقہ اصول اربعہ کا یہ ہے کہ قرآن کو جنت بھی مانا اور ثابت بھی مانا.....
مگر اس کی دلالت میں غلطی کی اور حدیث کو جنت تو مانا مگر ثبوت میں کلام کیا، اس لیے دلالت سے بحث ہی نہیں کی، اور اجماع کو جنت ہی نہیں مانا، اور قیاس کی جگہ ایک اور چیز مخترع کر کے اس کو اصل معیار ثبوت احکام کا قرار دیا، اور وہ مخترع چیز رائے ہے۔

متعلق حقیقتِ ملائکہ و جن و نہم ابلیس

ملائکہ اور جن کا وجود جس طرح کا نصوص و اجماع سے ثابت ہے اس کا انکار محض بھی اس بنا پر کیا جاتا ہے کہ اگر وہ جواہر موجود ہوتے تو محسوس ہوتے، اور بھی اس بنا پر کہ اس طرح کا وجود کسی شے کا کہ سامنے سے گزرا جاوے اور محسوس نہ ہو سمجھ میں نہیں آتا۔ یہ توجہ انکار کی ہوئی۔ پھر چوں کہ آیاتِ قرآنیہ میں بھی جا بجا ان کے وجود کا اثبات کیا گیا ہے، اور قرآن کے شہوت میں کلام نہیں ہو سکتا تھا، اس لیے ان آیات میں ایسی بعید بعید تاویلیں کی جاتی ہیں کہ بالکل وہ حد تحریف میں داخل ہیں۔ جن بناوں پر ظاہری معنی کا انکار کیا گیا ہے ان کا غلط ہونا تو اصول موضوعہ ② میں ثابت ہو چکا ہے۔ یہ تو تحقیقی جواب ہے۔ اور ازالی جواب یہ ہے کہ مادہ کے لیے قبل تلبیس صور موجودہ کے جس قوام لطیف کو تم مانتے ہو جس کو مادہ سدیمیہ اور اشیا کے بھتے ہو وہ جوہر ہے۔ اور بھی تم نے اس کا مشاہدہ نہیں کیا۔ اور نیز اس کی کیفیت بجز تخلی مبہم کے شافی طور پر سمجھ میں بھی نہیں آتی، چنانچہ یونانیین اس کے منکر بھی ہیں مگر بزعم اپنے دلیل کی ضرورت سے اس کو مانا جاتا ہے، حالانکہ کوئی دلیل بھی اس پر قائم نہیں، چنانچہ انتباہ اول میں اس کی تحقیق بھی ہوئی ہے۔ پس جب کہ ایسے جواہر کے استحالہ پر کوئی دلیل عقلی قائم نہیں تو عقلاء ممکن الوجود ہوئے، اور جس ممکن عقلی کے وجود پر دلیل نقی صیح قائم ہوا اس کے وجود کا قائل ہونا واجب ہے۔ (اصول موضوعہ ②)

اور نصوص میں ان جواہر کا وجود وارد ہے، اس لیے ایسے جواہر کا قائل ہونا لابد واجب ہوگا۔ اور چوں کہ اصل نصوص میں حمل علی الظاہر ہے اس لیے اس کی تاویلات بعیدہ کرنا باطل ہوگا اگرچہ دلیل عقلی بھی مرتبہ ظنیت میں ہوتی۔ (اصول موضوعہ ②)

چہ جائیکہ محض وہم غیر معتبر ہی ہو۔ اور بعض نے علاوہ بناند کور کے کچھ اور شبہات بھی اس میں نکالے ہیں جو سید احمد کی تفیریں میں نہ کور ہیں۔ سو ”البرہان“ میں اسکا جواب دیکھ لیا جاوے۔

متعلق واقعات قبر و موجودات آخرت

جنت، دوزخ، صراط، میزان

ان سب کے معنی ظاہری کا انکار بھی اسی بنا پر کیا جاتا ہے جس پر حقیقت ملائکہ و جن کا انکار کیا جاتا ہے۔ اور جب ان بناؤں کا سست ہونا اعتباہ ہشتم میں ثابت ہو چکا اس سے اس انکار کا باطل ہونا بھی معلوم ہو گیا۔ اور بعض نے اور شبہات بھی کیے ہیں ان میں سے بعض تو معجزہ قدیم سے منقول ہیں، ان کا جواب کتب کلامیہ میں بغایت مسکت دیا گیا ہے۔ اور بعض کسی قدر جدید عنوان سے پیش کیے جاتے ہیں۔ مجموع کا حاصل یہ ہے کہ جب قبر میں جسد میں روح نہیں رہتی پھر اس کو ادراک الہم اور نعیم کا کیسے ہو سکتا ہے؟ پھر وہ سوال کہ بے کان کے سنتا کیسے ہے؟ اور جواب بے زبان کے دیتا کیسے ہے؟ اور جنت و دوزخ ہیں کہاں؟ اور جس قدر ان کی وسعت بیان کی جاتی ہے وہ کون سے مکان میں سما سکتے ہیں؟ اور صراط پر چلانا جب کہ وہ اس قدر باریک ہے کس طرح ممکن ہے؟ اور میزان میں عمل جب کہ وہ اجسام نہیں ہیں رکھے کیسے جائیں گے؟ ان سب کا مشترک جواب یہ ہے کہ ان سب شبہات کا حاصل استبعاد ہے۔ اور استبعاد سے استحالہ لازم نہیں آتا۔ (اصول موضوع ۳)

اور جب استحالہ نہیں تو عقلاً سب امور ممکن ہوئے۔ اور نصوص نے ان کی خبر و قوع کی دی۔ لپس و قوع کا قائل ہونا واجب ہے۔ (اصول موضوع ۳)

اور خاص خاص جواب یہ ہیں کہ یہ بھی ممکن ہے کہ جسد میں اتنی روح ہو جس سے الہم و نعیم کا اس کو ادراک ہو سکے، اور یہاں کے مورثات سے متاثر نہ ہو، اور نہ مَوْثُر بِرْزَخِی سے وہ منتہ ک ہو۔ جس طرح ایک شخص نے مجھ سے بیان کیا کہ احتباں بول میں علاج کی ضرورت سے اس کو بے ہوش کیا گیا تو سلامی چڑھانے کی تکلیف مطلق محسوس نہیں ہوئی، لیکن ایک قسم کی گھنٹن سے جی گھبراتا تھا، اور حرکت نہ ہو سکتی تھی۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس جسد کو تالم و تنعم نہ

ہو بلکہ روح اپنے جس مقرر میں ہے وہاں اس پر سب کچھ نظر جاتا ہو۔ باقی یہ کہ وہ روح کہاں ہے؟ ممکن ہے کہ فضائے واسع کے کسی حصے میں یہ مستقر ہو، اور وہی عالم ارواح کہلاتا ہو۔ اور اس امکان سے یہ شبہ بھی رفع ہو گیا کہ اگر جد محروم یا ماکول کسی حیوان کا ہو جاوے تو اس وقت کیسے عذاب وغیرہ ہوگا۔ رہا یہ کہ بے کان سمنا، بے زبان بولنا کس طرح ہو سکتا ہے؟ سو اول تو اور اک کے لیے یہ آلات شرائط عقلی نہیں ہیں، محض شرائط عادی ہیں اور ہر ایک کے جدا حکام ہیں۔ (اصول موضوعہ ۳)

ممکن ہے کہ اس عالم کی عادت اس کے خلاف ہو۔ دوسرے ممکن ہے کہ وہاں روح کو کوئی اور بدن مناسب اس عالم کے مل جاتا ہو، اور اس بدن میں بھی ایسے ہی آلات ہوں جیسا کہ بعض اہل کشف اس کے قابل بھی ہیں، اور اس کا نام جسم مثالی رکھا ہے۔ اور جنّت دوزخ ممکن ہے کہ فضائے واسع کے اندر ہوں، جس کو فلاسفہ حال غیر محدود مانتے ہیں۔ اور صراط پر چلتا بحال م موجودہ گوست بعد ہو مگر اس سے محال ہونا لازم نہیں آتا۔ (اصول موضوعہ ۴)

اور میزان میں عمل کا موزون ہونا اس طرح ممکن ہے کہ ہر عمل صحف میں درج ہوتا ہے، اور وہ اجسام ہیں جیسا کہ نصوص سے معلوم ہوتا ہے۔ سو ممکن ہے کہ ہر عمل حسن ایک خاص حصہ صحیفہ میں لکھا جاتا ہو۔ اور حصہ کے بڑھنے سے لامحالہ وزن بڑھے گا۔

نیز ممکن ہے کہ بعض حصص باوجود تساوی فی الکم کے عوارض خلوص وغیرہ سے خفت و قلل میں متفاوت ہو جاتے ہوں۔ چنانچہ ہم حرارت و برودت کو اجسام متساوية المقدار والماہیت کے تفاوت وزن میں دخیل دیکھتے ہیں۔ اور اسی طرح اعمال سیمیہ میں ہوتا ہو، اور میزان میں یہ صحف تو لے جاویں، اور ان کے تفاوت سے لامحالہ اعمال کا تفاوت معلوم ہو جاوے گا۔ اور حدیثوں سے بھی اسی احتمال کا اقرب ہونا معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ بطاقة اور سجلات کے الفاظ مصرح ہیں۔ پس وزن تو حقیقتاً ہوا۔ البتہ اس وزن کی اضافت میں تجویز ہوا، پس اگر اسی طرح وہاں بھی ہو جاوے تو کیا مضائقہ ہے۔ اور اسی قبیل سے ہے شبہ نقط جوارح کا، سو وہ بھی مستبعد عادی ہے، محال عقلی نہیں ہے۔ اور جب سے گراموفون دیکھا ہے اب تو نقط جوارح کو مستبعد کہنا بھی بے جا معلوم ہونے لگا ہے۔

متعلق بعض کائنات طبیعیہ

ہر چند کہ شریعتِ مطہرہ کو کائنات طبیعیہ سے بحث کرنا مقصود نہیں ہے جیسا کہ تمہید میں مفصل بیان کیا گیا ہے مگر تکمیل مقصود کے لیے بالتع پچھ مباحث اس میں مختصر طور پر وارد بھی ہیں سو اگرچہ ہم کو اس کی پوری حقیقت کی تفییش اس لیے ضروری نہیں کہ وہ غرض شریعت سے تعلق نہیں رکھتی لیکن جس قدر اور جس طور پر کہ وہ وارد و منصوص ہے چوں کہ کلام صادق میں واقع ہے۔ لہذا اس کی ضد کا اعتقاد یادِ عوامی کرنا کلام صادق کی تکذیب ہے، اس لیے جائز نہیں، اس لیے ہم ایسے عقائد یادِ عوامی کی تکذیب کو واجب سمجھیں گے۔ ابتو انہم ذریعہ (نمونہ) کے بعض امور کا تذکرہ مثال کے طور پر نامناسب نہ ہوگا۔ من جملہ ان کے اول بشر کا مٹی سے پیدا ہونا ہے جو نصوص میں مصراح ہے۔

اس کی نسبت بنا بر مذہب ارتقا کے یہ کہنا کہ حیوان ترقی کر کے آدمی بن گیا جیسا کہ ڈارون کا وہم ہے، یقیناً باطل ہوگا۔ اس لیے کہ نص تو اس کے خلاف وارد ہے۔ اور کوئی دلیل عقلی معارض اس کے ہے نہیں، نہ ڈارون کے پاس جیسا کہ اس کی تقریر سے ظاہر ہے کہ محض اس نے اپنی تجھیں سے یہ حکم کر دیا، اور نہ مقلدین ڈارون کے پاس جیسا کہ ان کی تقریر سے ظاہر ہوتا ہے کہ محض ڈارون کی تقلید سے ایسا کہتے ہیں بلکہ اگر غور کر کے دیکھا جاوے تو تقلید بھی اس کی ناتمام ہے اصل میں بھی اور فرع میں بھی۔ اصل میں تو اس طرح کہ اس کے اس قائل ہونے کی اصل اور مبنی جس سے ایسے مضمکہ کے قائل ہونے کی ضرورت واقع ہوئی صرف یہ ہے کہ وہ بوجہ دہری ہونے کے خالق سماج نہ کا منکر ہے، اس لیے مذہب کا قائل ہونا اس کو ممکن نہ ہوا۔ اور مذہب ارتقا ایجاد کرنا پڑا۔ پس لامحالہ ہر شے کے تکون کی طبیعی علت اور کیفیت نکالنا اس کو ضرور ہوا۔ پس انسان کی پیدائش میں اُس نے یہ احتمال نکالا۔ اور جو شخص وجود خالق کا قائل ہے جیسے اہل ملت خصوص اہل اسلام ان کو خود مذہب ارتقا ہی کے قائل ہونے کی ضرورت

نہیں، مذہب خلق کے قائل ہو سکتے ہیں، اور بشر کی تخلیق بھی اسی طور سے مان سکتے ہیں۔ پھر ان کو کیا ضرورت پڑی کہ ایسے مضمکہ کے قائل ہوں۔

اس سے ثابت ہوا کہ جس اصل نے ڈارون کو ماضی کیا یعنی انکار صانع، خود اس اصل میں اہل اسلام اس سے متفق نہیں۔ پس اصل میں تو یوں تقلید نہ ہوئی۔ رہی فرع اس میں اس لیے تقلید ناتمام ہے کہ وہ جو بطور ارتقا کے کسی حیوان کے آدمی بن جانے کا قائل ہے سو کسی ایک فرد میں اس کا قائل نہیں اور نہ اس کو ایسے قائل ہونے کی کوئی طبی ضرورت ہے بلکہ اس کا قول یہ ہے کہ جس وقت ترقی کرتے کرتے طبیعت حیوانیہ میں انسان ہونے کی صلاحیت پیدا ہوئی ایک وقت میں ایک کثیر تعداد میں کسی حیوان کے افراد انسان بن گئے۔ اور اہل اسلام چوں کہ نصوص کی ضرورت سے کہ اس میں اول البشر کا توحد وارد ہے، اس کے قائل ہوئیں سکتے، لہذا فرع میں بھی موافقت نہ ہوئی۔ جیسا اس زمانہ میں بعضے بے باک ناعاقبت اندیش گستاخ اس کے قائل ہو گئے ہیں کہ جو بند رسب سے اول آدمی بنتا ہے آدم اسی کا نام ہے۔ نعوذ باللہ ممنہ۔ اس قول میں جو گستاخی ہے وہ تو الگ رہی مگر افسوس تو یہ ہے کہ اس گستاخی کے قائل ہونے کے بعد بھی ڈارون کی موافقت کی دولت نصیب نہ ہوئی۔ ”ازیں سوراندہ ازاں سو ماندہ“ کی مثل صادق آگئی۔

اور من جملہ ان امور کے رد و برق و مطرکات تکون ہے کہ روایات میں جوان کے تکون کی کیفیت وارد ہے اس کی تکذیب محض اس بنا پر کہ بعض آلات کے ذریعہ سے ان چیزوں کا تکون دوسرے طور پر مشاہدہ کر لیا گیا ہے، اس لیے جائز نہیں کہ دونوں میں اگر تعارض ہوتا تو بے شک ایک کی تصدیق کہ مشاہدہ کر لیا گیا ہے، اس لیے جائز نہیں کہ دونوں میں اگر تعارض ہوتا تو بے شک ایک کی تصدیق کہ مشاہدہ اس کی طرف ماضی کرتا ہے دوسرے کی تکذیب کو مستلزم ہوتی اور تعارض کی کوئی دلیل نہیں۔ ممکن ہے کہ بھی ایک نوع کے اسباب سے ان کا تکون ہوتا ہو، کبھی دوسری نوع کے اسباب سے، اور نہ روایات میں ایجاد کلی کا دعویٰ ہے، اور مشاہدہ سے تو موجہہ کلیہ حاصل ہو ہی نہیں سکتا۔ دونوں جگہ قضایا یے جزئیہ یا مہملہ کہ قوت جزئیہ میں ہے، حاصل ہوتے ہیں۔ اور دو جزئیہ میں تناقض نہ ہونا معلوم و مسلم ہے۔ پس جب

تعارض نہیں تو دونوں کی تصدیق ممکن ہے۔ پھر روایات کی تکنذیب کی کیا ضرورت ہے۔ اور من جملہ ان امور کے اسباب طاعون کی روایات ہیں کہ وہ معاصی یا وخز جن سے واقع ہوتا ہے۔ سو یہ بھی اس مشاہدہ کے معارض نہیں جس سے اس کا سب خاص کیٹرے ثابت ہوئے ہیں۔ اس میں بھی وہی تقریر بالا ہے۔

من جملہ ان امور کے مرض کا متعددی نہ ہونا ہے، اس کا بھی اس وقت تجربے کی بنا پر انکار کیا جاتا ہے، سو عند التأمل اس میں بھی تعارض نہیں کیوں کہ عدوی کی نفی کے یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ وہ ضروری نہیں، اس طرح سے کہ کبھی تخلف نہ ہو، اور خود مُؤْثِر ہو بلا اذن خالق۔ اور مشاہدہ سے اس طرح کا عدوی ہرگز ثابت نہیں ہوا بلکہ مشاہدہ اس کے خلاف ہے کہ کبھی عدوی نہیں بھی ہوتا۔ اور نصوص سے ہر امر کا موقوف ہونا ارادۃ الہیہ پر ثابت ہے۔

من جملہ ان کے تعدادِ ارض ہے کہ روایات میں مذکور ہے۔ اس کا انکار مُحض اس بنا پر کرنا کہ اب تک مشاہدہ نہیں ہوا جائز نہیں، کیوں کہ عدم مشاہدہ مشاہدہ عدم کو مستلزم نہیں، اور احتجاج ثانی سے ہو سکتا ہے نہ اول سے۔ رہایہ سوال کہ روایات میں ان کا تحت ارض ہونا آیا ہے سو ہم نے کرۂ ارض کے گرد اگر پھر کردیکھا کسی جانب بھی ان کا وجود نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ وہ فضائے واسع میں اس ارض سے اس قدر دور ہوں کہ نظر نہ آتی ہوں، یا بہت چھوٹی نظر آتی ہوں، اور ہم ان کو کو اکب سمجھتے ہوں۔ اور تحت ہونا بعض حالات و بعض اوقات کے اعتبار سے ہو، ورنہ تبدیل وضع سے کبھی فوق ہو جاتی ہوں کبھی تحت۔

من جملہ ان امور کے یا جوں مأجوج کا وجود ہے۔ یہاں بھی عدم مشاہدہ سے استدلال ہے، جس میں استدلال کی صلاحیت نہ ہونا اور معلوم ہوا ہے۔ ممکن ہے کہ جس قطب کی اب تک تحقیق نہیں ہو سکی وہاں موجود ہوں۔ اور ممکن ہے کہ کوئی بڑا جزیرہ اب تک اکتشاف سے رہ گیا ہو۔

من جملہ ان کے آسمان کا جسم صلب اور اس کا متعدد ہونا ہے۔ اس میں بھی اسی عدم مشاہدہ کا جھٹ نہ ہونا یاد دلاتا ہوں۔

من جملہ ان امور کے بعض کو اکب کا متحرک ہونا ہے، جیسے: نہش اور قمر کہ نصوص میں

حرکت کو ان کی طرف منسوب فرمایا گیا ہے، جس سے ظاہراً اتصافِ حقیقت میں ہے حرکت کے ساتھ نہ کہ محض رؤیت میں۔ اور اس سے ہم کو مقصود انکار کرنا ہے سکونِ شمس سے نہ کہ انکار کرنا حرکتِ ارض سے۔ شریعت نے اس سے نفیاً یا اثباتاً بالکل بحث نہیں کی۔ ممکن ہے کہ دونوں میں خاص حرکت ہو جس کے مجموعہ سے یہ اوضاع مشاہدہ حاصل ہوتی ہوں۔

من جملہ ان امور کے نظامِ حرکت موجودہ شمس کا اس طور سے متبدل ہو جانا ہے کہ وہ بجائے مشرق کے مغرب سے طلوع کرے۔ محض اس نظام کا دوامِ مشاہدہ اس تبدیل کے استحالة کی دلیل نہیں ہو سکتی جیسا کہ علومِ عقلیہ میں ثابت ہو چکا ہے۔ اور ظاہر بھی ہے کہ دوامِ مستلزم ضرورت کو نہیں۔ اور اگر خلافِ فطرت ہونے کا شہر ہو تو اس کا حل انتباہ دوم میں ہو چکا ہے۔

من جملہ ان امور کے جہت فوق میں جسمِ بشری کے اس قدر بلند ہونے کا امکان ہے کہ جہاں ہوا، نہ ہو، اس وقت محض اس بنا پر کہ اس جگہ زندہ رہنا خلافِ فطرت ہے، اس کا انکار کیا جاتا ہے۔ اور اسی کی فرع ہے معراجِ جسمانی کا انکار، سو خلافِ فطرت کی بحث اور پرانتباہ دوم میں ملاحظہ فرمائ کر اس کا جواب حاصل کر لیا جاوے۔ اور اگر احتمال عقلی کو وسعت دی جاوے تو خلافِ فطرت کا قائل ہونا بھی نہیں پڑتا، کیوں کہ ایسی جگہ زندہ رہنا بشر کا اس وقت خلاف عادت ہے جب وہاں ایک معتدله وقت تک مکث بھی ہو۔ اور اگر برق کی طرح حرکتِ شریعہ کے ساتھ نفود ہو جاوے تو اس وقت حیاتِ خلافِ فطرت بھی نہیں، جیسا ہم دیکھتے ہیں کہ اگر انگلی کو تھوڑی دیر تک آگ میں رکھا جاوے جل جاتی ہے، لیکن اگر جلدی اس میں کوئی نکال لے جاوے تو نہیں جلتی، حالاں کہ آگ کے اندر سے عبور ہوا ہے۔ سو اگر معراج میں اس طبقے میں سے فوراً نکال کر اوپر لے جاوے اور وہاں ہوا یا ہوا کا ہم خاصیت کوئی دوسرا جسم فضایا سما میں موجود ہو تو اس میں کیا حرج ہے۔

انتباہ یا ز و ہم:

متعلق مسئلہ تقدیر

مرجع اس مسئلہ کا علم و تصرف ارادہ خداوندی ہے۔ جو خدا کا اور اس کی صفاتِ کمال کا قائل ہوگا اس کا قائل ہونا واجب ہوگا مگر اس وقت اس مسئلہ میں بھی چند غلطیاں کی جاتی ہیں۔ بعض تو سرے سے اس کا انکار ہی کرتے ہیں اور بنائے انکارِ محض ان کا یہ خیال ہے کہ اس مسئلہ کے اعتقاد سے تدیر کا ابطال ہوتا ہے۔ اور تدیر کا معطل ہونا اصل بنیاد ہے تمام کم ہمتی و پستی کی۔ اور واقع میں یہ خیال ہی خود غلط ہے۔ کوئی شخص اپنے سوئے فہم سے تدیر کو باطل و معطل سمجھ جاوے تو یہ مسئلہ اس کا ذمہ دار نہیں لیکن کسی نص نے تدیر کا ابطال نہیں کیا بلکہ سعی و اجتہاد و کسب میں دفعہ مفاسد و مکائد و غیرہ بے شمار نصوص میں مصراحت اور دہیں۔

بعض احادیث میں اس اشکال کا کہ دوا و دعا وغیرہ کیا دفعہ قدر ہیں؟ کیا مختصر و کافی جواب ارشاد فرمایا گیا ہے کہ ذلیک مِنَ الْقُدْرِ گلہ اور بعض نصوص صریحہ کو دیکھ کر انکار کی تو گنجائش نہیں دیکھی مگر یہ سمجھ کر کہ اس میں انسان کا مجبور اور غیر مختار ہونا جو کہ خلاف مشاہدہ ہے، لازم آتا ہے، اس کی تفسیر بدل ڈالی، اور اس کی یہ تفسیر قرار دی کہ تقدیر علم الہی کا نام ہے، اور علم چوں کہ معلوم میں متصرف نہیں ہوتا، اس لیے اس کے تعلق سے وہ اشکال لازم نہیں آتا۔ اور مثال اس کی نجومی کے مطلع ہونے اور اس کے پیشین گوئی کرنے سے دی کہ اگر وہ کہہ دے کہ فلاں تاریخ فلاں شخص کنویں میں گر کر مرجاوے گا، اور ایسا ہی واقع ہو گیا تو یوں نہ کہیں گے کہ اس نجومی نے قتل کر دیا، لیکن نصوص میں نظر کرنے والا دریافت کر سکتا ہے اور عقلی مسئلہ بھی ہے کہ جس طرح کوئی واقعہ تعلق علم الہی سے خالی نہیں اسی طرح کوئی واقعہ تعلق ارادہ الہی سے بھی خالی نہیں، اور تقدیر کی بھی حقیقت ہے۔ اور اگر کوئی شخص اپنی اصطلاح میں اس کا نام تقدیر نہ رکھے، لیکن خود اس تعلق ارادہ کا تو انکار نہیں کر سکتا۔

پس تقدیر کی تفسیر بدلنے سے اشکال سے کیا نجات ہوئی۔

پس تحقیق اس کی یہ ہے کہ خود یہی مقدمہ غلط ہے کہ خلاف ارادہ خداوندی کے محال ہونے سے نفی اختیار کی لازم ہے۔ اس کے دو جواب ہیں: ایک الزامی، ایک تحقیقی۔

الزامی یہ ہے کہ اگر اس سے نفی اختیار کی لازم آ جاوے تو ظاہر ہے کہ ارادہ الہی خود افعال الہی سے بھی متعلق ہے تو لازم آتا ہے کہ خدا نے تعالیٰ کا بھی اختیار ان افعال پر باقی نہ رہے اور حالاں کہ اس کا کوئی عاقل قائل نہیں ہو سکتا۔

اور تحقیقی جواب کو یہی حقیقت میں اس کا راز ہے، یہ ہے کہ ارادہ کا تعلق افعال عباد کے محض وقوع ہی کے ساتھ نہیں بلکہ ایک قید کے ساتھ ہے یعنی وقوع باختیار ہم۔

پس جب تعلق ارادہ اس متعلق کے وجوہ کو مستلزم ہے تو اس سے تو اختیار عباد کا اور وجود موئہ کدہ ہو گیا ہے کہ وہ منفی ہو گیا ہو، اور یہ بہت ہی ظاہر ہے۔

اور یہ شبہ کہ اکثر دیکھا جاتا ہے کہ جو اس مسئلہ کے قائل ہیں، وہ بے دست و پا ہو کر بیٹھ رہتے ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ یا ان کی کامیلی کا اثر ہے نہ کہ اس مسئلہ کا، اگر اس مسئلہ کا یا اثر ہوتا تو صحابہ (نحوہ باللہ) سب سے زیادہ کم ہمت ہوتے۔ بلکہ اگر غور کر کے دیکھا جائے تو اس کا اثر تو یہ ہے کہ اگر تدبیر ضعیف بھی ہو جب بھی کام شروع کر دے جیسا کہ صحابہ کو جب نظر حق تعالیٰ پر تھی تو باوجود بے سرو سامانی کے محض تو گل پر کیسے جان توڑ کر حضرات میں جا گئے۔ اور یہی مضمون ہے اس آیت کا ﴿كُمْ مِنْ فِتْنَةٍ قَلِيلَةٌ غَلَبْتُ فِتْنَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ﴾۔

اور حدیث میں قصہ مصرح آیا ہے کہ کوئی شخص حضور ﷺ کے اجلاس میں مقدمہ ہار گیا اور ہار کر کہا کہ حسینی اللہ و نعم الوکیل۔ تو آپ نے فرمایا: إِنَّ اللَّهَ يَلُومُ عَلَى الْعَجْزِ فَإِذَا غَلَبَكَ أَمْرٌ فَقُلْ: حَسِينِي اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ۔ البتہ یہ اثر لازم ہے کہ وہ تدبیر کو موئہ حقيقة نہ سمجھے گا تو یہ خود دلیل صحیح عقلی و نقلی کا مقتضای ہے، اس پر کیا ملامت ہو سکتی ہے بلکہ اس کے خلاف کا اگر اعتقاد ہو تو وہ قابل ملامت ہے۔

ایسا شخص تدبیر کا اتنا درجہ سمجھے گا جیسا جھنڈی کا درجہ ہوتا ہے ریل کے رک جانے کی

نبوت کہ نہ معطل ہے نہ موثر حقیقی۔ پس وہ چوکی دار جب کسی خطرے کے وقت ریل کو روکنا چاہے گا تو تدبیر تو یہی کرے گا، مگر نظر اس کی ڈرائیور یا گارڈ پر ہو گی اور بہ زبان حال وہ مترنم ہو گا۔

کار زلفِ تست مشک افشاری اما عاشقان
مصلحت را تعمت بر آہوئے چین بستہ اند

رہا یہ کہ جب یہ مسئلہ اس طرح عقل و نقل سے ثابت ہے تو اس کی کاوش سے ممانعت کیوں بیان کی جاتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ بعض شبہے عقلی نہیں ہوتے طبی ہوتے ہیں جس کی شفا کے لیے دلیل کافی نہیں ہوتی بلکہ وجدان کے صحیح ہونے کی ضرورت ہوتی ہے۔ چوں کہ اہل وجدان صحیح کم ہیں اس لیے کاوش سے ایسے شبہات بڑھنے کا اندیشہ ہے جو تمدن اور آخرت دونوں کے لیے مضر ہے، اس لیے مقتضائے شفقت و حکمتِ نبویہ کا یہی ہوا کہ اس سے روک دیا جاوے جیسا شفیق طبیب مریض ضعیف کو قوی ندا سے روکتا ہے۔

متعلق اركان اسلام و عبادات

بعض نے ان میں یہ غلطی کی ہے کہ ان احکام کو مقصود بالذات نہیں سمجھا بلکہ ہر حکم کی اپنی رائے سے ایک حکمت نکال کر ان حکم کو مقصود سمجھا، اور ان حکمتوں اور مصلحتوں کو دوسرے طرق سے حاصل کر سکنے کے بعد پھر ان احکام کی ضرورت نہیں سمجھی، مثلاً: نماز میں تہذیب و اخلاق کو، اور وضو میں صرف تنظیف کو، اور روزے میں تقدیل قوتِ بھیمیہ کو، اور زکوٰۃ میں ایسے لوگوں کی دستِ گیری کو جو ترقی کے ذریعہ پر قادر نہیں، اور حج میں اجتماع تمدنی اور ترقی و تمرن تجارت کو، اور تلاوت قرآن میں صرف مضامین پر مطلع ہونے کو، اور دعا میں صرف نفس کی تسلی کو، اور اعلائیٰ کلمۃ اللہ میں صرف امن و آزادی کو مصلحت قرار دے کر جب ان مصالح کی ضرورت نہ رہی، یا وہ مصالح دوسرے اسباب سے حاصل ہو سکیں، ان حالتوں میں ان احکام کو لایعنی قرار دیا، اور نفس کو جب اتنا سہارا ملا پھر مصالح کے حصول کا بھی انتظار نہ رہا، بالکل ان کو چھوڑ کر معطل ہو بیٹھے۔ اس کا مفصل رڈ انتباہ سوم کی غلطی ششم کے بیان کے ضمن میں ہو چکا ہے، مگر حسب ضرورت پھر اعادہ کیا جاتا ہے۔

اور کبھی اس میں یہ خرابی ہو گی کہ احکام میں تصرف و تغیر کرے گا، جیسا اس وقت قربانی میں بعض لوگوں نے کیا ہے کہ مقصود اس سے محض اتفاق تھا، اس وقت بوجہ مواثی ہونے کے اس کی یہی صورت تھی، اب روپیہ کی حاجت ہے، اب اس کی صورت بدل دینا چاہیے۔ پھر یہ کہ کہاں تک حکمتیں نکالی جاویں گی۔ کیا کوئی شخص اعداد و رکعات کی حکمت بتلا سکتا ہے۔ اور اگر عقل ان امور کے لیے کافی ہوتی تو انیا کے آنے ہی کی ضرورت نہ تھی جب کہ دنیا میں بہت سے عقلا و حکما ہر زمانے میں پائے گئے ہیں۔

اور حقیقت میں اگر غور کیا جاوے تو ان مصالح کا اختراع کرنا جو درحقیقت سب راجح الی الدنیا ہیں در پردہ مقصودیتِ آخرت سے انکار ہے۔ کیا اگر آخرت واقع ہے اور ظاہر ہے کہ وہ

دوسرے عالم ہے، اس کے خواص ممکن ہے کہ یہاں کے خواص سے کچھ نسبت نہ رکھتے ہوں، جیسا ایک اقلیم کو دوسری اقلیم سے، اور مرتخی کو اس ارض سے، اور وہ خواص ہم کو معلوم نہ ہوں، اور ان کا حاصل ہونا خالص اعمال پر موقوف ہو جن کی مناسبت و ارتباط کی وجہ ہم کو معلوم نہ ہو سکتی ہو۔ اس سب کے علاوہ اگر کوئی یہی معاملہ قوانین حکام وقت کے ساتھ کرے کہ ہر حکم کی ایک مصلحت و حکمت اختزاع کر کے، اور اس مصلحت کو دوسرے سہل طریقے سے حاصل کر کے اصل قانون کی بجا آوری سے انکار کر بیٹھے تو ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ حکام اس کے واسطے کیا تجویز کریں گے۔

ادنی سی بات ہے کہ اگر کسی کے نام عدالت سے بھیتیت شہادت سمن آوے اور وہ اطلاع یابی لکھ کر عین تاریخ پر حاضر نہ ہو، مگر یہ کہہ کر کہ مقصود حاضری سے شہادت ہے، جس کا دوسرا طریق بھی سہل ہے بذریعہ رجسٹری تمام اطہارات قلم بند کر کے ڈاک میں بھیج دے، خاص کر جب کہ حاکم عدالت اس شخص کے دستخط بھی پہچانتا ہو تو کیا یہ شخص اس اعلان کا جو کہ سمن میں تھا کہ اگر حاضر نہ ہو سکے تو وارنت جاری کیا جاوے گا، مستحق نہ ہو گا۔ یا بجائے سلام کے ایک پرچہ لکھ کر دے دیا کرے، کیا کافی ہو گا؟

اور ہماری اس تقریر سے کوئی یہ گمان نہ کرے کہ ہم شرائع و احکام کو حکم و اسرار سے خالی سمجھتے ہیں، یا یہ کہ اس کے اسرار پر حکماء امت کو بالکل اطلاع نہیں ہوتی، ضرور اس میں اسرار ہیں اور اطلاع بھی کسی قدر ہوتی رہی ہے اور اب بھی ہوتی ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی مدار امتحان کا وہ اطلاع نہیں ہے، اگر اطلاع بھی نہ ہو، تاہم واجب الامتحان ہیں۔

بعینہ قانون ملکی کا سا حال ہے کہ رعایا کو اس کے ماننے میں اکشاف لم (علت) کا انتظار جرم عظیم ہے اور پھر بھی جو کچھ بیان کر دیا جاتا ہے وہ تبرع ہے اور جس قدر اطلاع ہے وہ بھی ظنی اور تجہیزی ہے اور بعض کی بالکل بھی نہیں ہے۔ اور اس کا کچھ تعجب نہیں۔

ہم دیکھتے ہیں کہ گھر کے نوکر کو بعض انتظاماتِ خانگی کی لم نہیں معلوم ہو سکتی، حالاں کہ وہ منتظم بھی مثل نوکر کے مخلوق ہے۔ جب مخلوق کو مخلوق کے بعض اسرار معلوم نہیں، حالاں کہ دونوں کے علم میں نسبت محدود ہے تو خانق کے اسرار پر اگر مخلوق کو بالکل ہی اطلاع نہ ہو، یا

صحیح اطلاع نہ ہو، کیوں کہ دونوں کے علم میں تفاوت غیر منابی ہے تو کیا تعجب ہے بلکہ بقول ایک فلسفی کے اگر سب احکام کی وجہ و عقلیہ بالتمام معلوم ہو جاویں تو شبہ یہ پڑے گا کہ شاید کسی ایک فرد یا ایک جماعت ایلِ عقل کا یہ مذہب تراشنا ہوا ہو کہ دوسرے عقلاً بھی اس کی لم تک پہنچ گئے۔ خدائی مذہب کی تو شان یہ ہونا چاہیے کہ اس کے اسرار تک کسی کو بالکل یا بتمام رسائی نہ ہو، اور نہ اس تقریر سے یہ گمان کیا جاوے کہ جن احکام کی وجہ عقلی سمجھ میں نہیں آئی وہ عقل کے خلاف ہیں، ہرگز نہیں۔ عقل کے خلاف ہونا اور بات ہے، اور عقل میں نہ آنا اور بات ہے۔ (اصول موضوعہ ①)

انتباہ سینزدھم:

متعلق معاملات باہمی و سیاسیات

اس کے متعلق ایک غلطی یہ کی جاتی ہے کہ معاملات و سیاسیات کو دین و شریعت کا جزو نہیں سمجھتے، مغض نہیں امور سمجھ کر اس کا مدار رائے و مصلحت زمانہ پر سمجھا جاتا ہے، اور اس میں اپنے کو تصرف کرنے کا اختار سمجھا جاتا ہے، اور اسی بنا پر ربوۃ تک کے حلال کرنے کی فکر میں ہیں۔ اور علماء کو بھی اس کی رائے دیتے ہیں۔ اور ان کے قبول نہ کرنے پر غیظ و غضب کو کام فرماتے ہیں، اور ان کو ترقی کا دشمن سمجھتے ہیں۔

خوب سمجھ لینا چاہیے کہ شریعت میں کسی چیز کے داخل ہونے نہ ہونے کا معیار اول تحقیق کر لیا جاوے تا کہ اس کا آسانی سے فیصلہ ہو جاوے، سو وہ صرف ایک ہی چیز ہے وعده ثواب یا وعید عذاب۔ اس کے بعد آپ قرآن و حدیث کو ہاتھ میں لے کر پڑھو اور غور کرو۔ جابجا ان ابواب میں ثواب عذاب کے وعدے اور وعید میں نظر پڑیں گی۔ پس جب معیار تحقیق ہے اب جزو شریعت ہونے میں کیا شبہ رہا۔ انتباہ سوم کی غلطی چہارم و پنجم کے ضمن میں اس کا مفصل ذکر ہو چکا ہے، البتہ شاید ان مسائل میں شبہ باقی رہے جو منصوص نہیں صرف مجتہدین کے قیاس سے ثابت ہیں۔ سوان کا جزو شریعت ہونا انتباہ ہفتہ میں بہ ضمن بیان غلطی اول اور غیر مجتہد کی رائے کا معتبر نہ ہونا اور ہم لوگوں کا مجتہد نہ ہونا، اسی انتباہ میں بہ ضمن بیان غلطی چہارم مذکور ہو چکا ہے۔

اس تقریر سے ان سب شبہات کا جواب ہو گیا جو تعداد از واج یا طلاق یا ربوایا تجارت کی جدید صورتوں مثل بیمه وغیرہ، یا ملازمت کی نتی شاخوں، یا میراث، یا مقاتله حربیین وغیرہ مسائل کے متعلق پیش کیے جاتے ہیں۔ اور اگر کسی کو معاملات و سیاسیات کے جزو شریعت یا شریعتِ دامہ نہ ہونے کا اس سے شبہ ہو گیا ہو کہ ہم بعض احکام کو مفسر نہ دیکھتے ہیں۔ پس یا تو وہ احکام الہی نہیں ہیں، یا اس زمانے کے ساتھ خاص ہوں گے۔ اس کا حل انتباہ سوم میں

بہ ضمن تقریر شبه متعلقہ غلطی پنجم مذکور ہو چکا ہے۔ پس ہم کو اس کی بھی ضرورت نہیں کہ ان احکام کو زبردستی مصالح موبوہ پر منطبق کر کے آیات و احادیث کے غلط معنی گڑھیں اور احکام کو ان کی اصلیت سے بد لیں۔ جیسا مدعاں خیر خواہی اسلام کی عادت ہو گئی ہے کہ مبانی اعتراض پر مطالبة دلیل کو بے ادبی سمجھ کر اعتراض کو تسلیم کر کے خود حکم معارض علیہ کو فہرست احکام سے نکال کر اس کی جگہ دوسرا حکم محرف بھرتی کر کے اس مضمون کے مصدق بنتے ہیں ﴿وَإِنْهُمْ لَفَرِيقًا يُلُوْونَ﴾ الی قوله ﴿وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ اور اصل جز خرابی کی حب دنیا و تملق اہل دنیا ہے۔ میں سچ کہتا ہوں کہ جن اہل دنیا کے تملق میں جن مبانی کو تسلیم کر کے اصول اسلامیہ کو بدلا جاتا ہے، اگر وہ اہل دنیا ان اصول کو تسلیم کر لیں تو یہ محبین فوراً اپنی سابق رائے کو چھوڑ کر ان مبانی کو غلط بتلانے لگیں گے، غرض قبلہ توجہ ایسے لوگوں کا رضا ہے اہل دنیا کی جس میں رضا ہو ادھر ہی پھر جاویں گے۔ جیسے: جہاز کا نمازی جہاز کے گھوم جانے سے خود بھی گھوم جاتا ہے۔

انتباہ چہارو ہم:

متعلق معاشرات وعادات خاصة

اس میں بھی مثل معاملات و سیاست کے غلطی کی جاتی ہے کہ اس کا تعلق بھی دین سے نہیں سمجھا جاتا بلکہ اس کا مدار اپنی ذاتی آسائش اور آرائش اور پسند اور مصلحت پر سمجھا جاتا ہے۔ اس غلطی کا بھی اسی معیار سے جواب سمجھ لینا چاہیے جو انتباہ سیزدھم میں مذکور ہو چکا ہے۔ البتہ اس میں کوئی شک نہیں کہ جن امور میں نہ جزوی حکم ہے نہ کلی، وہ بے شک اختیار میں ہیں، جس طرح چاہیں ان میں برتاؤ رکھیں، ورنہ جو امور جزوی یا کلیاً منصوص ہیں، ان میں ہرگز کسی کے اختیار کی گنجائش نہیں۔ جزویاً مثلاً یہ کہ ریشمی کپڑا مرد کو حرام ہے، اور مثلاً یہ کہ کعبین سے نیچے از ازو غیرہ کا اسیال حرام ہے، اور مثلاً یہ کہ ڈاڑھی کٹانا یا منڈوانا حرام ہے، اور مثلاً یہ کہ جاندار کی تصویر رکھنا یا تصویر بنانا حرام ہے، اور مثلاً یہ کہ کتاباً ضرورت پالنا معصیت ہے، اور مثلاً یہ کہ غیر مذوب جانور کھانا حرام ہے جیسا ذبح قواعد سے جس وقت مشرع ہوا ضطراری یا اختیاری، اور مثلاً یہ کہ شراب یا روح شراب کا استعمال ناجائز ہے دوا ہو یا غذا، خارجی استعمال ہو یا داخلی، اور کلیاً مثلاً یہ کہ شبہ کفار کے ساتھ ناجائز ہے لباس میں ہو یا طرز اکل و شرب میں ہو، اور مثلاً یہ کہ چندہ جب طیب خاطر سے نہ ہو یا خداع سے ہو، ناجائز ہے، یا جو سواری و لباس تفاخر و تکبیر و اظہار شان کے لیے ہو وہ واجب احتیز ہے، وعلیٰ ہذا۔

ان امور میں کوئی شخص مخیر و آزاد نہیں ہے۔ اس زمانے میں آزادی کو ایک خاص مشرب تھیم رایا گیا ہے اور اس کا محل ایسے امور زیادہ قرار دیے گئے ہیں، اور ناصحین سے مختلف طور پر الجھتے ہیں، کبھی ان کا ثبوت قرآن سے مانگا جاتا ہے، اور حدیثوں میں شبہات نکالے جاتے ہیں، کبھی ان کی لم اپنی طرف سے تراش کر ان میں تصرف کیا جاتا ہے، کبھی ان کی لم عقلی دریافت کی جاتی ہے، کبھی ان احکام سے تمسخر کیا جاتا ہے، کبھی ان عادات کی مصلحتیں بیان کی جاتی ہیں۔ ان سب امور کا جواب انتباہات سابقہ میں ہو چکا ہے۔

اصل یہ ہے کہ ضوابط قانونیہ کے سامنے کسی کی رائے کوئی چیز نہیں، نہ لم کی تفہیش کی اجازت ہے۔ اور اگر کوئی حکمت یا ستر تقریب فہم کے لیے بیان کر دیا جاوے وہ محض تبرع ہے، وہ اصل جواب نہیں، مگر مذاق ایسا بگڑا ہے کہ ان مضامین کو بڑا وقیع سمجھتے ہیں، اس لیے ہم بھی تبرعاً اتنا بیان کیے دیتے ہیں کہ کیا کسی کو اپنی زوجہ کے کپڑے پہن کر مجلس میں آنا محض اسی تشبہ کی بناء پر معیوب معلوم نہ ہوگا؟ اور کیا حکام تمن کہ محض عقل، ہی پر سب امور کا مدار سمجھتے ہیں، اجلاس پر آنے والوں کے لیے لباس میں کوئی قید قانونی پر عمل کرانے پر مجبور نہیں کرتے؟ اور کیا اس کی مخالفت تو ہیں عدالت نہیں ہے؟ تو کیا شریعت کو اتنی دست اندازی کا بھی حق حاصل نہیں؟

انتباہ پائزدہم:

متعلق اخلاق باطنی و جذبات ننسانی

ان میں ایک غلطی تو مثل معاملات و سیاست و معاشرت کے مشترک ہے کہ اس کو بھی جزو دین نہیں سمجھا جاتا۔ اور اس خیال کے غلط ہونے کی دلیل بھی وہی ہے جو معاملات وغیرہ میں مذکور ہوئی یعنی نصوص میں خاص خاص اخلاق پر ثواب یا عقاب کا وارد ہونا۔ اور ایک غلطی خاص یہ کی جاتی ہے کہ بعض اخلاق حمیدہ و ذمیمہ کی فہرست میں خلط کر دیا گیا ہے یعنی بعض ایسے اخلاق کو اچھا نام رکھ کر حمیدہ قرار دیا گیا ہے جو اپنی حقیقت واقعیہ کے اعتبار سے ذمیمہ ہیں اور بعض کو بالعکس، چنان چہ قسم اول میں سے ایک وہ ہے جس کو ترقی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور حقیقت اس کی حریص مال و حریص جاہ ہے۔ اور اس میں سے ایک وہ ہے جس کا نام اعزاز رکھا گیا ہے۔ اور حقیقت اس کی کبر ہے۔ اور اس میں سے ایک وہ ہے جس کو ہمدردی قومی کہا جاتا ہے کہ حقیقت اس کی عصیت ہے جس میں حق ناحی کا انتیار بھی نہیں کیا جاتا۔ اور اس میں سے ایک وہ ہے جس کو سیاسی حکمت کہتے ہیں جس کی حقیقت تلیمیں اور خدائ ہے۔ ایک وہ ہے جس کو فقیر زمانہ کی موافقت کہا جاتا ہے جس کی حقیقت منافقت ہے، علی ہذا۔

اسی طرح قسم ثانی یعنی وہ بعض اخلاق جن کو ذمیمہ میں داخل کیا ہے اور وہ واقع میں حمیدہ ہیں۔ ان بعض میں سے ایک تقاضت ہے جس کو پست یعنی کہتے ہیں۔ ایک ان میں سے تو گل و تفویض ہے جس کو تعطل قرار دیا گیا ہے۔ ایک ان میں سے حمیت دینی و تصلب فی الدین ہے جس کا نام تعصب و تشدد رکھ دیا ہے۔ ایک ان میں سے بذات ہے جس کو تزلیل سے تعبیر کرتے ہیں۔ ایک ان میں سے تقوی ہے جس کو وہم و وسوسہ کہنے لگتے ہیں۔ ایک ان میں سے فضول صحبت سے عزلت ہے جس کو وحشت کہتے ہیں، علی ہذا۔

اور بعض اخلاق ذمیمہ کا نام نہیں بدلا مگر اس کے مرتكب ہیں اور مستحسن سمجھ کر مرتكب ہیں۔ ایک ان میں سے سوئے ظن ہے۔ ایک ان میں سے ظلم اور حقوق غربا سے بے پرواہی

ہے۔ ایک ان میں سے بے رحمی ہے مساکین کے ساتھ۔ ایک ان میں سے تحریر ہے۔ ایک ان میں سے قلت ادب ہے۔ ایک ان میں سے غیبت و عیب جوئی و عیب گوئی ہے اہل علم و اہل دین کی۔ ایک ان میں سے ریا و تفاخر ہے۔ ایک ان میں سے اسراف ہے۔ ایک ان میں سے غفلت عن الآخرت ہے وغیرہ وغیرہ۔ اور حقائق ان اخلاق کے کتب اخلاق میں دیکھنے سے منکشف ہو سکتے ہیں، خصوصاً کتب مصنفہ جنتۃ الاسلام علامہ غزوی ایضاً رَضِیَ اللَّهُ عَنْہُ اس کے لیے بے نظیر ہیں۔

متعلق استدلال عقلی

آج کل اس کا بہت استعمال ہے مگر باوجود کثرتِ استعمال کے اب تک بھی اس کے استعمال میں متعدد غلطیاں کی جاتی ہیں۔ ایک ان میں سے یہ کہ دلیل عقلی کو مطلقاً دلیل نقیٰ پر ترجیح دی جاتی ہے۔ اس کا قاعدہ اصولِ موضوعہ ۷ میں بیان ہو چکا ہے۔ ایک ان میں سے یہ ہے کہ تجھیں واستقرار کو دلیل عقلی سمجھتے ہیں۔ ایک ان میں سے یہ ہے کہ فروع شرعیہ کو عقل سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ایک ان میں سے یہ ہے کہ نظیر کو ثبوت سمجھ کر کبھی خود بھی اس پر اکتفا کرتے ہیں اور کبھی دوسرے سے باوجود اس کے دلیل قائم کرنے کے نظیر کا مطالبہ کرتے ہیں۔ ایک ان میں سے یہ ہے کہ امورِ ممکنۃ الوقوع پر دلیل عقلی کا مطالبہ کرتے ہیں۔ ان دونوں امر کا غلط ہونا اصولِ موضوعہ ۵ و ۶ میں ثابت ہو چکا ہے۔ ایک ان میں سے یہ ہے کہ استبعاد سے استحالہ پر استدلال کرتے ہیں۔ ایک ان میں سے یہ ہے کہ عادت اور عقل کو متحدد سمجھتے ہیں، مثل ذالک۔

اختتامی التماس

سردست اسی پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ اسکے بعد اگر خدا تعالیٰ مجھ کو یا کسی اور کوتوفیق بخیش تو اسی موضوع پر جس کی تفصیل تمہید میں کی گئی ہے اور اضافہ کی گنجائش ہے۔ گویا یہ حصہ اول ہے، اور آئندہ اضافات دوسرے حصے۔ وَأَفْوَضُ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ۔ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَاصْحَابِهِ الْأَمْجَادِ، إِلَى يَوْمِ التَّنَادِ۔

مرقومہ ۲۱ / رب جمادی ۱۴۳۰ھ

[مطابق ۷ رب جمادی ۱۹۱۲ء]

مقام تھانہ بھون

صانها اللہ تعالیٰ عن الفتن

مکتبہ اللہ شری

شعبہ شہروالناعت
میر دھری میر علی میر نبیل مدرس (مدرسہ اکریلی پاکستان)

درس نظامی اردو مطبوعات

نورانی قادہ	سورہ نیس	درس نظامی اردو مطبوعات
بغدادی قادہ	رحمانی قادہ	خصال نبوی شرح شاکل ترمذی
تفسیر عثیانی	ایجاز القرآن	معین الفسلہ
اللّٰہُ اکاٰمَ مُلْکُهُ	بیان القرآن	آسان اصول فقہ
حیات اصحابہ رضی اللہ عنہم	سیرت سید الکوئین خاتم ائمیں اللہ علیہ	تیسیر المنطق
امت مسلمہ کی ماکیں	خلفاء راشدین	فصلوں اکبری
رسول اللہ علیہ السلام کی صحیحیں	نیک یہیاں	علم الاتخو (اولین و آخرین)
اکرام اسلامیں حقوق العباد کی فکری تجھی	تلخیق دین (امام غزالی رضی اللہ علیہ)	عربی صفوۃ المصادر
حیلے اور بہانے	علمات قیامت	بھال القرآن
اسلامی سیاست	جزاء الاعمال	خوبیں
آداب معیشت	علیکم لشتنی	میران و منشعب (اصرف)
حسن حصین	منزل	تعمیم الاسلام (مکمل)
الحزب العظیم (ہفتواں مکمل)	الحزب العظیم (ماہواں مکمل)	عربی زبان کا آسان قادہ
زادہ السعید	اعمال قرآنی	نام حق
مسنون دعا کیں	مناجات مقبول	پندتامہ
فضائل صدقات	فضائل اعمال	عربی کا معلم (اول تا چہارم)
فضائل درود شریف	اکرام مسلم	عوامل انخو (انخو)
فضائل حج	فضائل علم	حیات المسلمين
جوہر الحدیث	فضائل امت محمدیہ	تعمیم العقادہ
آسان نماز	منتخب احادیث	مفتاح لسان القرآن (اول تا سوم)
نماز مذکل	نماز حنفی	سیر صحابیات
معلم الحجاج	آنئین نماز	بہشتی زیور (تین حصے)
خطبات الادکام نجعات العالم	بہشتی زیور (مکمل)	
دائیق نقشہ اوقات نماز: کراچی، سندھ، پنجاب، خیبر پختونخواہ	روضۃ الادب	

دیگر اردو مطبوعات

قرآن مجید پندرہ مطربی (عاظلی)	پیغمپارہ
پیغمپارہ (درسی)	پیغمپارہ

ملونة كرتون مقوى

مجلدة

الراجحي	شرح عقود رسم المفتى	الصحيح لمسلم	الجامع للترمذى
الفوز الكبير	متن العقيدة الطحاوية	الموطأ للإمام مالك	الموطأ للإمام محمد
تلخيص المفتاح	متن الكافي	الهداية	مشكاة المصايب
مبادى الفلسفة	المعلمات السبع	تفسير البيضاوى	التبیان في علوم القرآن
دروس البلاغة	هداية الحكمة	تفسير الجلالين	شرح نخبة الفكر
تعليم المتعلم	كافية	شرح العقائد	المسند للإمام الأعظم
هداية النحو (مع الصارين)	مبادئ الأصول	آثار السنن	ديوان الحماسة
المرقات	زاد الطالبين	الحسامي	مختصر المعانى
ایساغوجي	هداية النحو (متداول)	ديوان المتنى	الهديه السعيدية
عوامل النحو	شرح مائة عامل	نور الأنوار	رياض الصالحين
المنهج في القواعد والإعراب		شرح الجامى	القطى
ستطبع قريباً بعون الله تعالى		كتن الدقائق	المقامات الحريرية
ملونة مجلدة		نفحة العرب	أصول الشاشى
الصحيح للبخارى		مختصر القدوري	شرح تهذيب
		نور الإياصح	علم الصيغه

Books in English

Tafsir-e-Uthmani (Vol. 1, 2, 3)
Lisaan-ul-Quran (Vol. 1, 2, 3)
KeyLisaan-ul-Quran (Vol. 1, 2, 3)
Al-Hizb-ul-Azam (Large) (H. Binding)
Al-Hizb-ul-Azam (Small) (Card Cover)

Other Languages

Riyad Us Salihin (Spanish) (H. Binding)
Fazail-e-Aamal (German)
Muntakhab Ahadis (German)
To be published Shortly Insha Allah
Al-Hizb-ul-Azam (French) (Coloured)